中央研究院近代史研究所集刊
第99期（民國107年3月），1-46
© 中央研究院近代史研究所

耶穌是孝子嗎？
明末到民初漢語基督宗教文獻中論孝的變化*

呂妙芬**

摘　要

本文透過考察從十七世紀到二十世紀上半葉漢語基督宗教文獻中，有關基督教與孝、耶穌孝行兩方面的史料，分析論述的變化。從十七世紀到晚清，論述的主軸清晰而一致，即在「孝乃從命之德」（順服在上權柄）的基調上，強調神人關係為首倫，確定「先天主、次國君、再家父」的倫序，並肯定儒家五倫即天理，主張有差等的人倫關係。此詮釋立場可謂在大體接受傳統中國政教意識形態的基礎上，試圖引入基督宗教的神觀，以及新的天人關係。上述的論述到了二十世紀上半葉有明顯的變化，隨著中國政治體制的變革、對西方學說的接受與對傳統儒家倫理的批判，二十世紀的中國知識分子多強調基督教與儒學的差異。基督教是主導西方走向文明和強盛的精神力量，儒學則是支持中國帝制的意識形態。耶穌與孔子也被視為不同類型的人物，前者是出身平民的青年革命家，後者則是支持帝制的年老貴族。當時有許多歌頌耶穌抱持真平等、博愛、犧牲、奮鬥改革之精神的篇章，也有人認為墨家與基督教精神更相符。不過，在「本色基督教」論述中，孝與敬祖的議題再次成為重要議題，我們從方豪的著作也能看到十七世紀的觀點在現代語境中再現，顯示基督教與中國文化的交涉也有包孕傳統而再生的現象。

關鍵詞：基督教與孝、耶穌之孝、耶穌與孔子、本色基督教

---

* 收稿日期：2018年1月22日，通過刊登日期：2018年6月8日。
** 中央研究院近代史研究所研究員

一、前　言

1928 年，當沈嗣莊在《文社月刊》發表〈我所認識的耶穌〉時，[1]「革命」話語在中國不僅熱門，且已脫去傳統帝制的語義，帶有現代民族國家追求文明與進化的意涵。[2]沈嗣莊說：「大凡生命力非常活躍的，充實的，健強的人，沒有不時時刻刻不革命的，所以這『革命』兩個字，就變做了偉大人格的法相，偉大人格的表徵，偉大人格的符號。」[3]如果說革命正是要革去陳腐封建、創新文明，那麼對二十世紀在中國宣揚基督宗教者而言，耶穌正是這種奮新力量的代表。耶穌表彰了基督教自由、平等、博愛的精神，是一位冒險進取、爲弱者發聲、不惜犧牲性命反抗威權的政治、社會、倫理改革家，與代表中國封建傳統的孔子形象大不相同。[4]

1 嗣莊，〈我所認識的耶穌〉，《文社月刊》，卷 3 冊 7（1928），頁 12-25。嗣莊即沈嗣莊，曾任金陵神學院、東吳大學教授，上海文社成立於 1924 年，沈嗣莊出任副執行幹事，曾負責《文社月刊》的編務。關於文社的歷史，及其推動基督教本色化的工作，參見王成勉，《文社的盛衰——二Ｏ年代基督教本色化之個案研究》（臺北：宇宙光傳播中心出版社，1993）；曾慶豹，〈思想過激者的遭遇：沈嗣莊其人及其思想〉，收入郭承天、周復初編，《認識耶穌，贏得基督：中國基督教之本土與全球發展》（新北：聖經資源中心，2016），頁 221-244。

2 關於二十世初革命話語之熱潮，從傳統向現代意涵的轉換，及與世界革命思潮呼應並受日本影響等，參見陳建華，《「革命」的現代性：中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 1-59。《文社月刊》於 1925 年創刊，1928 年停刊，這份刊物十分關懷基督教本色化與時事，隨著中國政局的變化，從 1926 年 7 月以後支持國民革命的政治立場更鮮明，沈嗣莊也曾在 1926 年發表〈革命的耶穌〉，《文社月刊》，卷 1 冊 8（1926），頁 1-12，說明耶穌在政治、經濟、宗教、倫理上的創新。王成勉，《文社的盛衰——二Ｏ年代基督教本色化之個案研究》，頁 121-132。

3 嗣莊，〈我所認識的耶穌〉，《文社月刊》，卷 3 冊 7，頁 13。

4 帕利坎（Jaroslav Pelikan）《歷代耶穌形象》討論基督教傳統中的耶穌形象，除了有作爲國家和教會現狀之支柱的形象外，也一直存在著解放者的形象。從十七世紀到十九世紀，解放者耶穌與社會秩序關係的主要論爭在於奴隸制度，十九、二十世紀則主要與社會改革和去殖民運動有關。參見帕利坎著，楊德友譯，《歷代耶穌形象及其在文化史上的地位》（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁 286-301。

然而，這樣的耶穌形象並非他最早進入中國的樣貌。即使我們不追溯到景教，[5]耶穌這個人物從晚明開始已被大量引介進入中國，十七世紀以降中國流傳著不少記錄耶穌身分、屬性與事蹟的文字和圖像。[6]由於當時儒學在中國社會的正統性與強勢影響力，傳教士與奉教士人多援引儒學話語與觀念來譯介天主教，強調天主教與儒學沒有矛盾，且能補儒學之不足。耶穌也不是以孔子對立面的形象出現，先不論他的神性，就其完美人格而言，他不僅符合儒家聖賢的理想，更能超越之。而既然中國聖人必然是孝子，那麼耶穌無庸置疑更是孝子的典範。[7]

本文欲討論漢語基督宗教文獻中有關基督教與孝德、耶穌孝子形象的論述，考察對象包括天主教和基督新教的文獻，主要探討相關論述在中國近代史上的延續與變化。論文分爲兩部分：第一節以明清時期天主教的論述爲主，說明當時天主教如何定義孝，傳教士與中國奉教士人如何表彰耶穌的孝德，亦將比較天主教論孝的意涵與儒學之異同。第二節考察十九世紀下半至二十世紀上半的文獻，梳理出從延續明清的論述到擺脫儒學制約之後所呈現的多元觀點。特別需要說明的是，伴隨著天主教、基督新教在華傳教的歷史，從晚明以降有一系列反教和闢邪教的傳統，對於基督宗教與耶穌進行詆毀式的批判，這類文字以各種違反人倫綱紀之事來批判耶穌與基督宗教，因與本文論旨不同，故本文不深入討論此類的發言。[8]

---

5 敦煌發現的景教文獻《序聽迷詩所經》中已記載了「移鼠」（案即耶穌）之誕生、傳道與十架受死等事。參見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》（上海：上海人民出版社，2014），頁 5。

6 例如，艾儒略（Giulio Aleni），《天主降生言行紀像》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編（下略編者），《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002），冊 3，頁 529-581。孟儒望（João Monteiro），《天學略義》，收入王美秀、任延黎主編（下略編者），《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005），冊 2，頁 441-447。亦參見 Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Guilo Aleni* (Taipei, Brescia: Ricci Institute, 1997).

7 明清士人關於聖賢必爲孝子的論述，參見呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017），頁 71-104。

8 徐昌治輯，《破邪集》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》（北京：國家圖書館出版社，2013），下冊，頁 1673-1953。十九世紀的情形，參見呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1966 年初版，2005 年二版三刷），頁 26-36。

二、西學之孝與耶穌孝德：十七世紀漢語文獻的表述

外來宗教進入中國，免不了與中國文化進行一番駁論與調和，其中最顯著的爭議點就是中國的孝文化。天主教入華後的發展也不例外，當時中國人認同儒家以親親爲主的人倫觀、以五倫爲天理，看待遠離家鄉父母隻身來華、不婚娶的耶穌會士，常質疑其有虧孝德；耶穌會士也慎重地回應這些質疑。[9]其他重大爭議話題，例如納妾與子嗣問題、禮儀之爭所涉及的祭祖問題，也都與中國傳統孝文化密切相關。[10]

本節主要根據明清時期天主教漢語文獻，討論傳教士與中國奉教士人如何論述天主教對「孝」的看法，說明他們雖以天主教思想重新定義「孝」，但也認可儒家五倫觀及孝道思想，並接受有差等的人倫關係。他們也運用中國孝道思想來闡釋教義、詮釋耶穌，標榜「西學孝道」的特色，也表彰耶穌的孝行典範。

（一）天主教論孝之意涵

天主教以尊崇昭事天主爲首義，人與天主的關係最重要也最優先，是其他人倫的基礎。此明顯不同於儒學以親親爲主的人倫觀，也是兩種文化衝突的癥

另有一些從闢邪教的角度大肆詆毀耶穌的言論，如十九世紀末年《謹遵聖諭辟邪全圖》就將基督教視爲異端、將耶穌描繪成豬精。參見董叢林，《龍與上帝：基督教與中國傳統文化》（北京：三聯書店，1992），頁 200-203；亦見 http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/cause_of_the_riots/cr_book_01.html（2016 年 8 月 15 日檢索），此資料由楊玉君提供，特此致謝。

9 例見利瑪竇，《天主實義》，收入《東傳福音》，冊 2，下卷，頁 56b-66a。

10 關於「不孝有三，無後爲大」及納妾問題所引發天主教與孝德的衝突，見黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清華大學出版社，2005），頁 131-174、482；林中澤，《晚明中西性倫理的相遇：以利瑪竇《天主實義》和龐迪我《七克》爲中心》（廣州：廣東教育出版社，2003），頁 60-65；田海華，〈明末天主教對中國傳統道德觀念的文化滲入：以反對納妾爲例〉，《宗教學研究》，2007 年第 4 期，頁 172-177；李華偉，〈儒家和天主教孝論的衝突與對話：以《天主實義》爲中心的考察〉，《北京大學研究生學志》，2008 年第 3 期，頁 62-72。

結所在。[11]不過，晚明天主教入華後，在面對中國孝文化時，除了在喪禮與祭祖禮儀上顯示其維護正統信仰並兼顧中國文化的努力外，[12]在觀念論述上也是既調適又創新。耶穌會士肯定儒家親親思想與五倫觀，又強調天主是人類之「大父母」和「公父」，故天主的地位在家君、國君之上，這也使得儒家孝的思想與原則，可以被引伸運用於人與天主的關係，重新界定尊卑倫序。此可見於利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）「三父」說：

> 凡人在宇內有三父，一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。天下有道，三父之旨無相悖，蓋下父者命己子奉事上父者也。而為子者，順乎一即兼孝三焉。天下無道，三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己，弗顧其上。其為之子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也。若從下者，逆其上者，固大為不孝者也。國主於我相為君臣，家君於我相為父子，若使比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子，平為兄弟耳焉。此倫不可不明矣。[13]

這段話主要從地位與權柄的角度立論，天主是宇宙萬物的主宰，擁有最高的權柄；國君是天主所揀選賦予的尊貴職分，擁有權柄管理一國之政；家君則是一家之主，管理家政。三父的尊卑位階與主從關係明確，在下者理當聽命於在上者。因此，父子關係雖親密，但爲父者應認清天主與國君擁有更高的權柄，應率領自己的兒子與自己立場一致，時時事奉天主與國君，此順命的表現不僅能使兒子盡孝於自己，更能兼孝三父，即所謂「爲子者，順乎一即兼孝三焉」。相反地，若父親無法順從上命，要求兒子違背天主與國君的旨意，天下必然逆亂而無道。此時，爲人子者便面臨痛苦的抉擇，不過依天主教的立場，抉擇的原則很清楚：人應優先聽從天主之命，即使因此違背父母的意思，亦非不孝；

---

11 中國士人闢天主教的言論，參見徐治昌輯，《破邪集》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》，下冊，頁 1675-1953。

12 例如在中國人所重視的喪禮方面，天主教儀式體現了遵守教義並與中國文化協商的態度，參見鐘鳴旦著，張佳譯，《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》（上海：上海古籍出版社，2009）。

13 利瑪竇，《天主實義》，收入《東傳福音》，冊 2，下卷，頁 65a-b。

若一味順從父母而違背天主之命，才是大不孝。簡言之，「先天主、次國君、再家父」的倫理次序是明確的，這個觀念在天主教早期於中國傳教時很重要，1590 年羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）奉范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）之命以教宗名義起草一封致大明皇帝的信，信中便說天主是天下人之大父母，人不可不隆孝以尊奉之。[14]

這種以權柄和倫序來說明孝德的觀點，常見於十七世紀天主教文獻，也有《聖經》根據。[15]高一志（Alfonso Vagnone, 1568-1640）也強調「從命之德」是孝的重要意涵：

> 夫孝者，從命之德也。生民如軀，百肢中有居高而率引者焉，有卑而從命者焉，眾未能皆尊，未能皆卑也，庶物悉然。至于人，有厚得于天帝者，高于志、明于智、隆于德、急于行、恒于守、富于功，自足以御煩，秉國敷政也。有薄于得者，未足自主事，從高智之命，理也。乾坤既造，天主正命始施于天下，聖賢得之，帝王繼之，代代皆然，諸倫之義，秉彝之存，豈可忽而違之耶？蓋有發命之權，并有從命之理。西學所謂孝者，此也。孝有二：從自然之命一，人于天主，民于君，子于親，分定于天，不可越也；從各長者之命一，僕役于主，弟子于師，擇取以後，不容越也。[16]

高一志說「有發命之權，并有從命之理」，這是西學論孝的精意，亦即位卑智弱者理應聽從位尊智高者。論到人盡孝從命的對象又可分爲二類：人與天主、君、親「三父」的關係，是天生命定的，不可逾越或改變；其他主僕、師徒等關係，雖是後天擇定，然一經擇定，同樣不可逾越或改變。至於人從命的態度，則應該果絕不疑（從正命不審）、迅快不懈、不勉強、懽忻、恆果至

14 參見黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁 28。

15 《聖經》說凡掌權的都是神所命的，故人當順服在上有權柄的。《羅馬書》，13:1-2。

16 高一志，《修身西學》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（Nathalie Monnet）主編（下略編者），《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2009），冊 1，頁 229-230。同段文字亦見於尚祜卿，《補儒文告》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳主編（下略編者），《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（臺北：臺北利氏學社，2013），冊 4，頁 122-123。

終。[17]類似之說亦見於《補儒文告》：

> 中學論孝，專屬孝親；西學孝之屬廣。子之孝親，在仁德中矣。弟者，敬長之理也。凡教約我以禮，治國家以制，敬之宜也。施此宜、行此敬者，弟之德也。稽上古臣于君、弟子于師、兵士于帥、卑幼于長、僕役于主、庶民于官，無不需弟之理焉。[18]

換言之，敬長之弟不僅行於家庭之內，也應推於任何上下關係，達到以孝弟化民成俗的作用。事實上，類似的觀念中國本有，並非如引言所說「中學論孝，專屬孝親」；明清士人在論《孝經》時，亦強調此書不僅關乎人子事親的層次，更是關乎政教秩序與萬世之治平。[19]《補儒文告》對於君王與父母先後關係的認定，亦遵循「先天主、次國君、再家父」的次序，當被問及「君親併難，救何先？」時，作者毫不猶豫回答：「唯先君。君者，諸民之父母也，先急君事，非獨弟功，仁義具備矣。」[20]《天教明辨》也說：「天主，大父公父也，其命在先；世父，小父私父也，其命在後。二命相反，遵彼違此，孝乃大矣。」[21]此與儒學親親思想及在忠孝難兩全的情境下抉擇之困難，是有所差異的。[22]

天主教並沒有批評或輕忽儒家親親的原則，反而相當程度認同了儒家的想法，並運用它來闡釋人與天主的關係。例如，在說明天主才是人類最親密、最本源的父母時，論述的理據與儒家親親觀念頗相近。根據天主教教義，人的生命包含靈魂和肉體兩部分，靈魂比肉體更尊貴，靈魂具有明悟、愛欲、記含（記

---

17 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 123-124。

18 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 124。

19 《孝經》「資於事父以事君，則敬同」，便可用於移孝作忠；楊廷筠在《聖水紀言》中為傳教士辯護時，也引《孝經》說明傳教士不婚遠行傳教乃儒家養志之舉，是立身行道之大孝。孫學詩述，《聖水紀言》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，頁 17-18。亦參見呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011），頁 113-121。

20 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 125。《童幼教育》：「古聖嘗曰命有三：一曰天主命，一曰皇王命，一曰父母命。三者不可得兼，舍君親而從天主命，義也。」高一志，《童幼教育》，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（臺北：輔仁大學神學院，1996），冊 1，頁 310。

21 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 198。

22 陳侯光便認為此與孔子親親為大之教誨相背，並說人可能以孝天主為藉口而行拂親抗君之事。見陳侯光，〈辨學芻言〉，收入徐昌治輯，《破邪集》，卷 5，頁 1833-1834。

憶）的功能，是人之所以比萬物更尊貴靈明，也是人之所以能認知天主的關鍵；肉體會隨死亡腐朽，靈魂則永不朽滅。人的肉體經由父母所生，故父母與子女是血肉相連的親密關係；但靈魂卻非父母所賜，它是人在被創生的過程中，由天主一一賦予每一個個體的，故天主才是人類最本原的大父母。[23]可見天主教也以親親的原則來論述天主比肉身父母與人更親密，唯有天主能滿足人靈魂的需要，故天主才是人首應愛慕、盡孝的對象。孫璋（Alexandre de la Charme, 1695-1767）《性理真詮》中接近天主教立場的「先儒」，便以「靈性大體」對比「形軀小體」，來說明天主之恩勝於雙親，人對天主之愛與報答之情也應更尊隆。[24]唯孝敬天主才是真孝：

> 蓋上主大父母而下，惟我二親之恩為獨隆耳。人思二親之恩為獨隆，愈知此大父母之恩為更隆也。故吾人敬愛此上主大父母，微獨於孝道無悖違處，且能使人子愛親之心彌篤，敬親之道彌純矣。何也？二親者，造物主大父母之遺表也，造物主以二親而生我，則覩有形之父母，即如親見無形之大父母；仰答二親之深恩，即是仰答此大父母之厚德。以此論孝，乃我古儒孝道之大本。……以是知吾人但愛二親，而不知推本於萬民之大父母，而愛敬彌篤，尚未知宇內大孝之全旨畢竟何在。是故宇內大孝，惟在止於至善，而止於至善，惟在欽敬造我之萬民大父，斯為真孝正義。[25]

再以《補儒文告》中的問答爲例，以下是從儒教立場發問：

> 或問：仁主于愛，而愛莫切于愛親，故仁以親親為大，而孝弟乃為仁之本，君子務此亟亟焉，茲聞聖教博愛似重仁而略親，得無與仁有妨歟？[26]

[23] 艾儒略，《性學觕述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1-2，頁 97-174。

[24] 「吾人形軀係陰陽，原爲二親所生，如此則二親生育之恩罔極，人子報稱之心宜無涯矣。但形軀爲父母所生，固屬陰陽，特人之小體耳。若人之靈性，爲人之大體，非屬陰陽，果孰造之乎？」孫璋（Alexandre de la Charme），《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，頁 451。

[25] 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，頁 457-458。

[26] 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 111。

此問從儒家的立場對天主教宣揚愛天主、愛人如己，提出似有「重仁而略親」的質疑。書中從天主教立場的回應則強調：天主之愛（仁）是人之所以能愛人的基礎。天主賜人作德之本性，能司愛而向善，能明悟天主之事理，故人當盡性盡力去愛天主；而眞愛天主者，亦必能愛人如己。[27]接著又說：

> 凡志精修，先善身，次推愛人物者，仁也。其切義則惟愛親敬長稱焉。夫仁者，愛之理也。愛由恩生，恩無大于生養教育成就，然先由大主，次由父母兄長，以及姻黨。故義理，先務欽崇愛慕造物真主，是萬民之大父也。次務奉事愛慕二親，以及兄長姻黨，是之謂仁。親愈近，恩愈厚，愛理愈切，必按節而施焉。……迺吾夫子謂親親為大者，特言修道以仁，則五達道皆須以仁也。但其切要尤在親親。蓋親者身所自出，其恩罔極，良心之發于此，最為真摯，能仁其親，則君臣夫婦兄弟朋友，悉能從此而推之。故仁以修道者，必以親親為急，不得泛然用功也。[28]

可見當時天主教吸納儒家人倫觀，雖宣揚天主廣愛世人、愛人如己，但也認同親親的原則（天主最親）、強調廣仁篤愛須有次第，除了應確認愛慕天主爲第一優先外，也認同儒學有差等的人倫觀，認爲應從最親密的父子親情（孝）起手，依次推致兄長、姻黨、朋友，與儒家「親親爲大」的原則相符。

綜上所論，天主教以權柄和親愛的原則，緊扣其教義中的創造論、靈魂論與救贖論，將天主與人的關係定爲大倫（首倫），冠於一切人倫之上。中國傳統原本就有天地生養眾人、天命之謂性、報本反始、知天事天等觀念，也有將感恩盡孝的對象上推至天的觀念。因此，天主教的論述不必大幅修改儒家傳統綱常名教或倫序原則，便能將天主教思想嫁接而傳遞給中國信徒，違和感並不強。

---

[27] 尙祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 111-112。
[28] 尙祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 112-114。

另外，我們從天主教批評墨家及強調西學重五倫，亦可見其支持儒學的倫理觀。《補儒文告》中有一段回應「天主教之博愛與墨子兼愛之說是否相合？」與「以仁統愛是否忽略親親之義？」的說明如下：

> 若夫兼愛之說，有大謬不然者。兼之為言，相並相敵之義也。無分乎彼之與此，而槩以一愛加之一愛，齊之而已。是以愛我親，此愛也；愛路人，亦此愛也。愛其所尊敬，此愛也；愛其所疎逖，亦此愛也。夫親與我一本也，此其與所尊敬者也；路人與我非一本也，視我親則為疎逖者也。苟以愛吾親之愛愛路人，情必至于混本；且以愛路人之愛愛吾親，勢必并以失本。以相並而成相敵，尚復有吾親之可言哉？故孟子謂墨子之教愛，禽獸之教也，而直以無父擯斥之者，以其二本故也。豈不為仁德之害也哉！……愛無差等而本之不立，道安從生？故為我者無君，兼愛者無父，人類化為禽獸，詎非充塞仁義而率獸以食人乎？……則兼愛之與博愛，旨不相符，而兼愛之適以傷仁，與博愛之所以廣仁，又未可比擬而論之也。[29]

此處完全同意孟子對墨家的批判，認爲有差等之愛是人自然的道德情感，也是推致仁愛的基礎；墨子兼愛說則是欲以愛親之愛來愛路人，乃違背人情，勢必因失本而淪爲禽獸之教。文中不僅將墨子兼愛與天主教博愛完全對立，批判兼愛學說失本而傷仁，也說明天主教的仁愛觀與儒家親親思想一致，都是基於「推致擴充」的原則。天主教主張應擴充天主之愛去愛人如己，此並非欲抹平人際親疏關係、混世人爲親人，此與儒學仁民愛物之理相近，故又曰：「蓋民我同體也，痌瘝在抱，忘形骸而捐爾我。仁民寧非親民，然公普之愛無所偏徇，故第言仁而弗言親，謂其不混不于親也。」[30]

[29] 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 117-118。

[30] 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 120。關於天主教愛人如己與儒學之異同，同樣的論述亦見張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 8，頁 600-604。

另外，明清天主教也強調西學重五倫。《天教明辨》中有一段問答，文中中國士人質疑天主教視世人皆平爲兄弟，五倫中只重友倫，故與儒學有異：

> 或曰：天教以人類皆為兄弟，則父母亦在友之列矣，且五倫止有朋友，無夫婦，亦非正理。[31]

西學立場的回答如下：

> 答曰：以人類為兄弟，說出于子夏有云：「四海之內皆兄弟也。」又張橫渠亦言：「民吾胞也」，人未有非之者也。乃聞吾儒之言，則是之；聞西儒之言，則非之，何成心之不化也。西儒最重五倫，十誡裡第四單論孝敬父母，若以父母為友，此齊東瞽瞍北面而朝之說，西儒無是也。西儒方懲釋家父母反拜之妄，肯以身為戎首乎？夫婦亦五倫之一，有家室則不能遠出，代主行教，故不娶耳。[32]

天主教立場的回應者先以中國「四海之內皆兄弟」和「民吾同胞」之說，說明西學的觀點與中國先賢看法相符。接著，更直言「西儒最重五倫」，十誡中明確規戒要孝敬父母，又否認天主教有視父母爲友的看法，更說這些對天主教的質疑如同《孟子》謂「舜南面而立……瞽瞍北面而朝之」乃齊東野人之語，是不足爲信的。[33]天主教既批評佛教父母反拜之禮爲悖妄，就不致於犯下同樣錯誤；又說天主教視婚姻爲神聖，傳教士乃因代天主行教，才不婚娶，並非反對婚姻和家庭。

再舉《聖水紀言》爲例，文中多聞子袁氏質疑耶穌會士「棄君臣父子兄弟夫婦而從事遠游，獨求朋友一倫」；而無知子楊氏爲西學辯護，則強調「彼國之教極重五倫」，又說：「五倫爲人道所急，愛自此始，若廢人倫，則愛無根本，獲罪於天之最大者，彼國無是也。」[34]以上都是在肯定五倫的前提下，試圖以天主教所定義的孝道意涵，來保證「盡孝天主」的優先性。此即孫璋所謂：

---

31 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 7，頁 102。
32 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 7，頁 102。
33 朱熹，《四書集註》（臺北：藝文印書館，1980），《孟子集註》，卷 9，頁 6a。
34 楊氏即楊廷筠。孫學詩述，《聖水紀言》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，頁 17-18。

「蓋五倫關乎世上之君臣父子，固不容緩，而上主爲賦五倫之本，其關乎天上之大君共父，大恩師，大恩主，更不容緩，可知矣。……是故敬愛上主，實超乎五倫之上，爲吾人一大倫常，一大職分之根本切圖也。」[35]

值得特別說明的是，天主教漢語文獻中亦有一些可能突破儒家親親人倫觀的文字。例如上文引利瑪竇：「國主於我，相爲君臣；家君於我，相爲父子。若使比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子，平爲兄弟耳焉。」意指天主是人類的公父，是賦予人類生命與靈魂的創造主；世人無論身分地位如何，在天主面前都是受造之人，都「平爲兄弟耳」。這段話有可能被引伸主張人人平等，進而否定儒家有差等的人倫觀，事實上晚清民國的學者就多朝此方向推論。[36]但是明清時期的論述並未就平等的議題多發揮，而是藉此說明「廣愛」（愛人如己）的精神。[37]故與其說當時對於這說法的理解是抹平了眾人之間親疏與尊卑的人際關係，[38]毋寧說是強調天主遠高乎人類的創造主身分，天下眾人都是受造物。在明清論述的脈絡中，「平爲兄弟耳」並不意味否定現世倫序與上下尊卑關係；如上文所言，當時也強調天主、君、親等尊卑身分是分定於天，不可逾越的關係。就如同儒家「有差序的人倫關係」與「天賦人性的平等觀」可以並存一樣，明清天主教在宣稱天主爲人類公父的同時，也接受有差等的人倫觀。[39]

再者，天主教也從靈魂與永生的角度，強調靈性之愛的優先性：

> 然愛人又自不同，有倫常之愛，有交情之愛，有汎汎胞與之愛，其中次第差等，儒者之論極詳。第在西學，猶謂私情之愛不若德義之愛為

---

35 孫璋，《性理眞詮》，收入《東傳福音》，冊 4，頁 586-587。《補儒文告》亦說五倫和十誡都是天主賦予人的。尙祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3，頁 161。

36 例見趙紫宸，〈耶穌的倫理思想〉、〈耶穌的人生哲學之三大綱〉、〈同胞主義〉，收入燕京研究院編，《趙紫宸文集》（北京：商務印書館，2003），卷 1，頁 156-159、190-202、231-243。韋廉臣，〈耶穌教補大學十章之缺〉，《中西教會報》，卷 1 期 5（1891），頁 6-8。雷壽榮記，〈孝〉，《道德學誌》，冊 2（1930），頁 23-24。

37 例見尙祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3，頁 140-141。

38 李華偉，〈儒家和天主教孝論的衝突與對話：以《天主實義》爲中心的考察〉，《北京大學研究生學志》，2008 年第 3 期，頁 62-72。

39 利瑪竇，〈天主實義引〉，《天主實義》，收入《東傳福音》，冊 2，卷首，頁 1a。

真，肉軀之愛不如靈性之愛為大也。……救人靈性，其為德尤大，功尤全也。[40]

既然人間世情之愛都屬「私情之愛」，無論親疏均無法與關乎靈魂永恆歸屬的「德義之愛」相比擬。而人與天主之間的愛是德義之愛，引人信奉天主使其靈魂得救，也是德義之愛，這種關乎信仰的德義之愛，比一般世俗人情之愛都更重要而優先。由此推論：信仰所連屬的教友們是屬靈的兄弟姐妹關係，也因分享德義之愛而比肉身兄弟姐妹更親近。就此而言，天主教勢必要打破儒家以血緣爲主的家庭人倫觀。但同樣地，這樣的推論更多出現在近代，《天主實義》、《補儒文告》等書也並未據此作出突破儒家人倫的論述，明清天主教主要在接受五倫與有差等倫序觀的前提下，強調天主教與儒學不相違背。

綜上所論，明清天主教傳教士與中國奉教士人努力綰合天主教與儒學思想。他們雖從創生的高度說明眾人同爲天主所造，猶如兄弟，但並未主張抹平人倫親疏之情；他們肯定五倫，強調西學亦重五倫，接受儒學有差等的人倫關係，並批判墨家兼愛學說，強調兼愛不同於天主教之廣仁。此均顯示當時天主教與儒家調適、力闢二氏的立場。然而，不同於儒學以親親爲本，逐漸由親親而推致仁民愛物，天主教則主張一切人倫必須臣服於天主，以愛天主、順服天主爲第一優先，因爲靈性與德義之愛更甚於其他人倫情愛。「天主、國君、家父」三父權柄主從位階明確，以從命爲要義的天主教孝德，實已改變了儒家親親孝道的意涵。

（二）耶穌的孝德

家庭人倫本是儒學的核心價值，十七世紀的中國走過晚明三教融合的風潮，儒學再次回歸對家庭日用人倫的重視，強調五倫就是天理，孝是聖學的基要工夫，也是成聖的基本要求，有「儒門聖賢皆孝子」之說。[41]天主教既認同儒學的倫理觀，又強調可以補儒學之不足，而耶穌則是完美的人，耶穌在孝德

---

40 尚祜卿，《補儒文告》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 139。

41 呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，頁 71-104。

上也勢必能作為眾人的楷模。本節主要欲說明明清天主教漢語文獻如何表彰耶穌的孝德與孝行。以下討論以張星曜（1633 生）《天教明辨》為主要材料，因為此書的內容包括許多前人的著作，囊括了關於耶穌孝德的重要論述。

《天教明辨》的內容包括教義與禮儀等內容，採問答體。根據蕭清和的研究，此書由丁允泰提議、張星曜手輯而成，許多內容都抄錄自其他天主教文獻，如《補儒文告》、《答客問》、《聖經直解》等，張星曜偶爾也會在抄錄文字之後加上自己的按語。張星曜出身浙江仁和世族，父親張殷甫與葛寅亮（1570-1646）交游，有關張星曜的生平與交友，及其力闢佛道、主張儒學與天主教相合等思想，蕭清和已有詳細的考察與說明。[42]此處不再贅述。

最能看出張星曜用孝的語言來描寫耶穌是在〈辨天主聖子〉一章，此章首先說明三位一體第二位（聖子）降世為人的意義，乃是為犯罪的人類提供救贖，使之能恢復原先受造之美、得享天堂真福。因為是講述聖子與聖父的關係，行文中便引入「孝子」作說明：

> 人父受辱，孝子出身，百計圖雪。人逆聖父之命，輕忽深辱，聖子出身，敬揚聖父，受苦補辱，宜也。[43]

此處先舉中國人熟悉的孝道觀念：人父若受辱，孝子理當出面，想盡辦法為父洗雪羞辱。再以此觀念來說明耶穌受難的意義：人類違逆天主之命，使天父受辱，聖子耶穌理當為盡孝而出面，受苦補辱，使聖父得榮耀。張星曜運用了儒家的孝道來想像聖父與聖子的關係，並詮釋耶穌上十字架受難的意義。對於耶穌在十字架上的受難，他並未著墨於耶穌的博愛或犧牲精神，而是表彰聖子為洗雪聖父之辱寧願親身受苦的孝子形象。

42　蕭清和，〈「求同」與「辨異」：明清第三代基督教徒張星曜的思想與信仰初探〉，收入游斌主編，《比較經學》，2013 年第 1 輯，頁 39-84。張星曜闢佛道的立場，及其深信儒耶合一、靈魂不朽，認為儒家的天即上帝等思想，除了有天主教的背景外，亦與清初中國儒學的發展有諸多契合處，參閱呂妙芬，〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》，期 79（2013 年 11 月），頁 1-34。

43　張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 195。

接著，《天教明辨》以耶穌十二歲隨父母上耶路撒冷守節的故事，說明其「順從」的孝德，下引文中之「解曰」乃抄錄自《聖經直解》：

> 聖經：吾主耶穌十二齡，上日路撒冷瞻禮，下返納匝肋德，而屬下之。解曰：大哉聽命之德也。吾主極尊至貴，無可比擬，而乃甘心遵依聖母及聖若瑟之命，毫髮無違，率以為常。蓋示吾儕皆且伏順天主，以聽其命耳。又吾主示吾儕孝德之表也，凡為人子，誠宜遵依親命。十誡第四端，孝敬父母是也。有以己貴顯而鄙夷其親，輒不聽從者，尤所大戒也。試觀吾主天主也，其尊高無等，聖母及聖若瑟，所處貧乏，並無勢位，主猶一心恭奉，聽其所令，人獨何心，而以暫得之貴顯，鄙夷其親乎？盍亦思親寔生我，無親吾必並無，吾且無矣，位于何有？奈何以其所有之位，而傲其所由以有位之親哉，悖甚矣。[44]

《路加福音》記載耶穌十二歲隨父母上耶路撒冷守節，守滿節期後，他的父母已踏上歸途，耶穌卻仍留在耶路撒冷。約瑟和瑪利亞走了一天的路程後，才發現耶穌未跟隨他們回家，故又折回耶路撒冷，看到耶穌坐在聖殿中聽道並問道。瑪利亞對耶穌說：「孩子，爲什麼你這樣對待我們？看你父親和我一直痛苦的找你。」耶穌回答：「你們爲什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裏嗎？」不過，耶穌仍隨同父母回到納匝肋〔德〕（拿撒勒），並且順從他們。[45]

《路加福音》經文記載耶穌「順從」父母，上一段抄自《聖經直解》的引文則強調耶穌是以極尊至貴的聖子身分，甘心遵依父母之命，無絲毫違逆，並說此乃耶穌爲世人展示的孝行典範：「吾主示吾儕孝德之表也。」接著，又舉十誡中第四誡教人孝敬父母，長篇闡發人理應尊崇聽命於父母，不可因貴顯而鄙夷己親，因爲父母乃人生命之所由來。耶穌以其永久至尊的身分，都能順從

---

44 陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Junior, 1574-1659）譯（下略譯者），《聖經直解》，收入艾儒略等撰（下略），《天主教東傳文獻三編》（臺北：學生書局，1984），冊 4，卷 2，頁 1652-1653；張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 196-197。

45 《路加福音》2: 48-51。

肉身父母，世人沒有不孝順父母之理。[46]

另一處有關耶穌孝德的記載，是耶穌於十字架上最後說的七言，其中第三言「主謂聖母曰：女人，彼爲爾子；次謂徒曰：彼爲爾母。」《聖經直解》曰：

> 斯第三言，大發其孝之至，其愛母之極，其報忠之心也。主在世親愛聖母，聽從服事，至死忘己，而念聖母，欲示人子于親何如，生時可親可事，至死猶不可忘，可致其孝也。[47]

耶穌在世時，親愛順從母親，即使在十架上臨終前，仍不忘交代門徒若翰照顧母親。這不僅是耶穌的孝行表現，也是耶穌爲世人留下的孝德表率。

《天教明辨》又引《聖經直解》說，舊約時代許多聖人都是預表耶穌受難，其中亞巴浪（亞伯拉罕）獻義撒客（以撒）則是表彰父子間順命的孝德：

> 天主造物以來，時時立多聖人為主受難之像。義撒客即亞巴浪之子是也。昔天主欲彰父子之德于世，命父殺其子以祭，父順主命而子不逆，父持利劍，子負柴綑，同出上山。至頂，父繫其子，置之柴上，子跪引頸待刀。異哉，父起手，刀幾下，天神厲聲，大呼父名，命止曰：勿下手、勿傷子，今已知爾畏天主，愛之爾子之上。……時父回顧，蔡茨之間有羊，執之以祭，乃父子偕下山。亞巴浪，天主聖父像也；義撒客，吾主像也。聖父欲彰其善之至、其愛之極，命子入世為人，受苦救世。亞巴浪執劍以獻其子，聖父自秉義德之鈞，欲主受苦，以贖世罪。義撒客自負柴把上山，惟義撒客不死，蓋其死無益于世，善羊代彼行祭。而吾主若善羊受苦，多茨編織羊首，多茨編箍苦主之首。又，天主聖父看主寶動，大廣其神子之數，大降超性之恩，大福大吉吾子之神子也。[48]

46 以十誡中第四誡「孝敬父母」來論證天主教重孝，是很常見的論點。例見張賡，《天學證符》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，頁 52-53。

47 《聖經直解》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 4，卷 5，頁 1999；亦見張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 226。

48 《聖經直解》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 4，卷 5，頁 2017-2018；亦見張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 238-239。

此處說天主要亞巴浪獻義撒客，是爲了表彰「父子之德」，此事件也是耶穌受難的預表。亞巴浪代表天主聖父，甘心爲世人的罪將聖子獻上；順服的義撒客代表耶穌，完全順服父親的意思，獻上自己。以儒家的人倫觀，很難想像要父親手刃己子獻祭的故事，何以能表彰父子之德；雖然中國歷史上也有割股療親、郭巨埋兒等殺己（或子女）以救父母的孝道行爲，但所強調的多是孝子無私犧牲以供養孝敬父母，而非聽從更高者的旨意。[49]亞巴浪獻義撒客的事件，若置諸天主教以天父爲首倫、強調權柄和順命的孝德觀，則不難理解。雖然亞巴浪遲至百歲才生義撒客，衷心疼愛，但他毫不保留地順從天主的指示，願意獻上兒子爲祭，而義撒客也全然聽命，這種「父順主命而子不逆」的行爲，正符合當時天主教傳講的孝德，亞巴浪的順服也深獲天主歡心，賜予厚福。[50]

這故事雖說是耶穌受難的預表，但結局大不同。義撒客並未被殺，因爲天主命令天使適時制止，以羊代祭；耶穌則在十字架上犧牲。《天教明辨》接著寫道，耶穌的受難完成爲世人贖罪的救恩，打開天堂門戶，引領許多人進入。[51]上引文中也說聖父將因此「大廣其神子之數，大降超性之恩，大福大吉吾主之神子也」。意指許多世人將憑藉著耶穌的救恩成爲天主之後裔（神子），承受天國的產業。

以順命之孝德來詮釋耶穌上十字架的行爲，確有《聖經》的根據。福音書記載當耶穌預知大祭司即將下手捉拿他時，他在客西馬尼迫切禱告，內心極大的掙扎就在於能否順從天父的旨意，最後他說：「父阿，你如果願意，請給我免去這杯罷，但不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」[52]《希伯來書》則

---

49 Keith Nathaniel Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2005)；邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》，卷 6 期 1（1995 年 3 月），頁 49-94。

50 關於以色列家父長對上帝完全的順服，及地中海文明的父權制權威，參見韓格理（Gary G. Hamilton）著，張維安、陳介玄、翟本瑞譯，《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版公司，1990），頁 51-101。感謝審查人提供此資訊。

51 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 243-244；又「故十字架稱爲天門之鑰，萬德之表，吾輩奉之，如奉天主焉。」見同書，頁 351。

52 《路加福音》22: 42。亦見《聖經直解》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 4，卷 5，頁 1941。

說耶穌「雖然是天主子，却由所受的苦難學習了服從」。[53]《天教明辨》說到耶穌的順服又曰：

> 何謂聽命之純？曰：吾主，論其人性，聖父必為其主，命之降生成人，受死為人之罪，主也甘心聽命。純哉！吾主聽命之德。[54]

同樣是以耶穌上十字架受難之事，來闡發他甘心聽從天父旨意之德。另一處則引《斐伯理書》（《腓立比書》）說道：

> 保祿聖徒曰：吾主耶穌雖與天主聖父同等，猶甘心自居如僕，其聽命之德大矣，其謙遜之德深矣。以聽命聽從父命，以謙遜被釘聖架而死。[55]

這兩段引文雖未直接用「孝」字來形容耶穌，但若配合「夫孝者，從命之德」看，耶穌甘心受死所顯示的聽命順服，便是孝行的典範。另外，耶穌於十字架受難所完成的救恩，讓信而領受之人的本性被恢復，成爲神的兒子。因此，「孝」的語言也可被用以描述信徒與聖父或耶穌的關係。《天教明辨》以「父替子過」來說明耶穌受難的意義，又說若人見耶穌爲己受難而不能自我刻責悔過，仍鮮衣美食，「其爲不孝也大矣」。[56]

綜上所論，晚明天主教入華後，十分肯定中國孝道，也用孝的語言來描述三位一體中聖子與聖父的關係，以及信徒與天主的關係。耶穌甘心順從天主的旨意，在十字架上受難，不僅是其孝德的彰顯，也是耶穌向世人展現孝行的典範。天主乃世人之公父，世人理應孝敬天父；世人若無法認識天主、無法體會耶穌受難的意義而回應之，就是大不孝。

---

53 《希伯來書》5: 8。

54 《聖經直解》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 4，卷 5，頁 2033；亦見張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 248。

55 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 240；《斐伯理書》2: 6-8。

56 張星曜，《天教明辨》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6，頁 398-399。

三、晚清民國時期的延續與變化

天主教在中國的宣教因禮儀之爭而遭受阻擾，1720 年康熙下令禁教，雍正更嚴厲執行，將傳教士遣送澳門和廣州，並禁止中國人入教。[57]此禁教政策持續百餘年之久，不過天主教的傳教事業並未因此而斷絕。[58]1858 年《天津條約》之後中國宣教之門大開，天主教在華傳教事業明顯復甦，然以帝國主義爲保護傘的宣教，也加劇與中國人的衝突。[59]加上中國國勢漸衰，中西關係已不可與十七世紀同日而語，晚清民國時期在華的天主教已是另一番風貌。[60]

基督新教於十九世紀初傳入中國，基督教傳教士來華，投身出版、教育、醫療等事業，引入西方科技知識。[61]《天津條約》之後，歐美基督教各宗派分別差派傳教士進入中國各省建立教會，發展迅速，對於教育的影響也日益增加。[62]此時期基督新教信徒成長的速度比天主教更快，各宗派的教義詮釋與禮儀不

57 李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 15-100。

58 Lars Peter Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850* (London, New York: Routledge, 2006). 又如福安地區天主教信仰的從晚明到清代的長期活動，參見張先清，《官府、宗族與天主教：17-19 世紀安福安鄉村教會的歷史敘事》（北京：中華書局，2009）；山西太原洞兒溝天主教村落三百年的歷史，參見 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013); 鄂西北磨盤山天主教社區，見康志傑，《上主的葡萄園：鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》（新北：輔仁大學出版社，2006）。

59 1840-1900 年間是教案發生最多的時期，見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 17-30、237-280。

60 李寬淑，《中國基督教史略》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁 66-128、163-211。

61 關於此時期來華之傳教士及其工作、傳教特點與成果等，參見李寬淑，《中國基督教史略》，頁 138-139、163-211、248-262；羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 65-103；黃新憲，《基督教教育與中國社會變遷》（福州：福建教育出版社，1996）。

62 據《中國基督教（新教）史》引季理斐（Donald MacGillivray, 1862-1931）研究指出，從 1807 年馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）來華後一世紀，共有 72 個歐美傳教差會到中國傳教。各差會工作及宣教士簡介，見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 105、104-180。查時傑表列了外國各差會在華開教年分共 126 個團體，參見查時傑，《民國基督教史（一）》，收入氏著，《民國基督教史論文集》（臺北：宇宙光傳播中心出版社，1994），頁 13-20。

同，西方當代各種思潮與神學思想也湧入中國，中國本土基督徒在追求教會自立、科學與理性，以及國族主義的激盪下，所發出的論點也更多元而複雜。[63]

中國本土政治與文化，從晚清到民國也經歷鉅變，儒家文化遭受空前的挑戰，在家庭革命、非孝、反封建、個人主義、自由平等的思想衝擊下，傳統五倫與綱常名教受到激烈的質疑。[64]加上高舉理性與科學，宗教往往被冠上迷信之名。在此時代氛圍中，基督宗教與中國文化的交涉也進入另一個層次。尤其五四之後，在新文化運動與民族獨立運動風潮中興起的非基督教同盟運動（1922-1927），[65]基督教界在這波風潮之中做出許多回應，對於基督教的進步價值、基督教主張愛國、基督教與中國文化的關係、耶穌的精神與形象等，都有豐富而多元的表述。

如前言所述，耶穌在二十世紀曾以一種青年奮進、反抗權威、打破封建專制的改革者姿態出現在中國；如此革命進取的耶穌形象，似乎很難再被聯想到明清那位順服從命的孝子耶穌。然而這些變化起於何時？明清早期強調西學重孝與耶穌孝行的論述，眞的完全消失在二十世紀的論述中嗎？在華傳教士與中國信徒果眞全然無視於中國傳統孝道文化嗎？當中國基督徒思考基督教本色化時，類似的孝道論述是否會再現？本節主要欲回答上述的問題，將主要考察上一節所論明清天主教論孝德與耶穌孝行的觀點，是否仍然存在於十九到二十世的中國？若有類似的論述，思想內容有無變化？

63　例如，自由派神學、社會福音派神學，靈恩派與基要派神學之間的差異顯著，到了 1920-1930 年代已導致中國基督教合一運動的瓦解。羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 480-483。

64　張灝稱 1895 年至 1920 年初是中國文化思想重要轉型期，見氏著，〈轉型時代在中國近代思想史與文化史上的重要性〉，收入《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁 109-125；亦見羅檢秋，《文化新潮中的人倫禮俗（1895-1923）》（北京：中國社會科學出版社，2013）。

65　關於非基運動可能受到共產國際的指導，參見陶飛亞，〈共產國際代表與中國非基督教運動〉，《邊緣的歷史：基督教與近代中國》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 68-89。學者細分此時期非基運動，將 1922 年視為第一波，1924-1927 為第二波，第二波的爆發與 1925 年五卅慘案、反帝運動有關，視基督教為帝國主義侵略中國之工具，此時期的主要主張包括：收回教會學校教育權、廢除不平等條約等。見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 387-399。

（一）十九世紀下半葉：大抵延續明清早期的論述

若利用「晚清民國時期期刊全文數據庫」，以「耶穌」作爲關鍵詞進行蒐索 1833 年至 1911 年間的史料，[66]可以找到七千餘筆，其中與「孝」有關的討論並不多。若再以「基督教＋中國文化」、「天主教＋中國文化」、「基督教＋儒學」、「天主教＋儒學」、「基督教＋本色」、「天主教＋本色」、「基督教＋孝」、「天主教＋孝」、「本色＋教會」作爲關鍵詞進行蒐索，可以再發現一些討論耶穌與孝德的文章，但數量仍不算太多。由此可知，基督教孝德與耶穌孝行並非此時期言論的重點。

從上述檢索資料庫所得晚清到民國期刊資料可見，耶穌的形象在此時經歷明顯的變化，且與思潮有所呼應。概括而言，十九世紀下半的論述仍大致延續十七世紀的說法，此應與當時中國文化主體性與信心尚未喪失，加上基督教的部分傳教策略轉向與儒學結合有關；二十世紀上半的論述則更複雜多元，甚至出現對反的觀點。[67]邢福增的研究也指出，晚清中國基督徒在回應儒學時，有合儒、補儒、反儒等不同方向，在儒學秩序尚未瓦解之前，合儒、補儒的主張更強。[68]舉例而言，慕維廉（William Muirhead, 1822-1900）[69]1857 年在《六合叢談》發表〈耶穌性行論〉，說明耶穌生而爲聖、其性無罪、品性無疵、萬善同歸，其中也言及耶穌的孝德：

> 耶穌年十二，已使世儒奇其才，異其英敏，其母一呼，顧而順之，雖家室卑微，事母至孝。[70]

---

66 除少數刊物，目前多僅能檢索篇名。

67 黃新憲指出基督新教在華宣教策略的變化，1860 年代以前與儒學之間的衝突較多，從 1870 年代之後，出現轉向與儒學結合，有「孔子加耶穌」的策略。本文所見基督新教論孝的史料，多在 1857 年之後，觀點與明清時期頗相近。黃新憲，《基督教教育與中國社會變遷》，頁 73-74。

68 邢福增，《文化適應與中國基督徒》（香港：建道出版社，1995），頁 117-143。）

69 慕維廉是倫敦傳教會傳教士，1846 年來華，負責倫敦會在上海的工作，創建墨海書館。羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 107-108、192。

70 沈國威編著，《六合叢談》（上海：上海辭書出版社，2006），卷 1 號 10，頁 668。

雖然該文主旨不在闡述耶穌之孝，但至少舉其孝行以說明耶穌之全善。《六合叢談》於 1858 年又刊載韋廉臣（Alexander Williamson, 1829-1890）〈論孝〉一文說道：

> 人皆知孝以事親，此固第一要事。孔子曰：「孝，德之本也」，誠哉是言！蓋為孝子，則必知忠以事君，敬以事上，故達則為賢臣，隱則為良民，而誠以事上帝，更為第一要事。人能虔事上帝，必知孝以事親、忠以事君、敬以事上，故能事上帝，而孝子賢臣良民盡在其內。蓋此皆天性，能事上帝，必能盡天性也。[71]

韋廉臣是在肯定孝之重要性的前提上立論，強調人盡孝的首要對象應是上帝，此與上節所論明清天主教以天主爲首倫之說同。韋廉臣其他文章如〈耶穌教補大學十章之缺〉、〈萬物之根是上帝非太極〉等，亦接近明清天主教的論點。[72]

我們從同治年間上海美華書館重刊《聖書五倫撮要》、《聖書五常撮要》等書，也可見當時傳教士重視中國五倫、五常之德，故特別撮取聖經經文以配五倫、五常之目，說明基督教的教義符合中國倫理要求。[73]根據蘇精研究，這些書的出版是因爲婁睿（Walter Lowrie, 1874-1868）在 1863 年要求美華要多印聖經，指示傳教士可就一些主題選輯聖經經文，印成小冊子發送華人。《聖

71 沈國威編著，《六合叢談》，卷 2 號 2，頁 771。

72 沈國威編著，《六合叢談》，卷 1 號 3，頁 557-561。另外，韋廉臣於 1878 年在《萬國公報》發表一系列關於耶穌的文章，說明耶穌以四海爲兄弟、耶穌表上帝之德、表上帝好善惡惡之心、表上帝有爲父之心。〈耶穌教補大學十章之缺〉一文，則強調基督教可補儒學之不足，說上帝乃吾人之大父，人若知己身出於上帝，當更能感受到身不可不修，此即能補儒學修身之不足。他也肯定儒家重視家庭人倫，只是基督教因相信人有永遠的靈魂，則對孝的意義有不同的看法：「散之一日，聚之千秋，則父子夫婦兄弟之相親相愛者正無窮期也。」《中西教會報》，卷 1 期 5（1891），頁 15。

73 兩書分別以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，以及仁、義、禮、智、信爲子目，列舉《聖經》經文於各目之下。《聖書五倫撮要》（上海：美華書館，1869）；《聖書五常撮要》（上海：美華書館，1869）。美華書館是美國長老會在上海的印刷出版機構，從 1860 年到 1932 年間均在上海。關於美華書館早期的經營史及出版情況，參見蘇精，《鑄以代刻：傳教士與中文印刷變局》（臺北：臺大出版中心，2014），頁 471-565。

書五倫撮要》等共十種小冊遂於 1864 年刊行，前後共出版數萬冊。[74]從這些小冊子的選題可看出其高度呼應中國傳統文化的特色。

另外，1869 年美華書館重刊了米憐（William Milne, 1785-1822）的著名小說《張遠兩友相論》（1819），小說的內容是透過張、遠二友問答來介紹基督教教義。張是信徒，遠是慕道友，當遠向張詢問祈禱與禮拜之意義時，張回答：

> 蓋在上天神主為我人類之大父，其常賜萬好與我們，而我們該行孝與他也。夫真孝有二分，敬父母一分，順父母一分；敬亦有二分，內一，外一，而在此亦然。外敬者，內敬之證。有其外而無其內者，假也；有其內而無其外者，缺也。夫我或與家人，或獨在祈禱，並欲敬神主之意。[75]

小說這一回主要論祈禱和禮敬天主的意義，清楚用了「上天神主爲我人類之大父，我們該行孝與他」的說明。又如《眞假人物論》，書中亦延續了明清天主教的論點，說明人比萬物更尊貴，又說神乃人類之元祖、於人有創造保育之恩，故人「且知孝父母，當知孝眞神」；「然神生人如此，人知孝順之，則生受萬物之富，死享天堂之福」。[76]這些論點都近似十七世紀觀點，而隨著書籍不斷被重刊，這樣的觀點也不斷再現。

丁韙良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）所著《喻道傳》共有十六篇喻道小文，書前有休休居士、企眞子兩人之序，二序均作於咸豐八年（1858）。[77]丁韙良選擇的第一個喻道故事是中國傳統的萬里尋親孝子傳，故事敘述脫耳不花的生父是駱德，襄陽人，母親在懷他時被元指揮官所奪，脫耳

---

74 蘇精指出第一版印 10,000 至 20,000 部之間，1866 年再版印 20,000 部，到 1869 年製成電鍍銅版，便於以後隨時印行。蘇精，《鑄以代刻：傳教士與中文印刷變局》，頁 523-524。

75 米憐（William Milne），《張遠兩友相論》（上海：美華書館，1869），頁 7a。

76 憐爲仁（William Dean），《眞假人物論》（上海：美華書館，1870），頁 2b、3b。我所見的版本是 1870 年的重刊本，據李期耀在美所見，《奉勸眞假人物論》尚有 1844 年、1847 年、1849 年不同版本。參見李期耀，〈在天朝營造天堂——略論在美所見兩種基督教早期中文書籍〉，收入李靈、陳建明主編，《基督教文字傳媒與中國近代社會》（上海：上海人民出版社，2013），頁 75-84。

77 丁韙良是長老會傳教士，曾參與《天津條約》起草，後出任同文館總教習，講授國際公法。兩位作序者均爲浙江人，企眞子爲丁韙良中文教師范蓉埭。感謝李奭學先生提供此資料。

不花孝事繼父，直到母親臨終前才告知身世。後來脫耳不花從襄陽、雲南來到京城尋找生父，多方打聽，終於找到駱德，之後又竭力孝養，故人稱孝子。這個萬里尋親孝子傳故事與基督教有何關係？丁韙良何以選擇它做爲基督教的喻道故事？書上眉批提供了線索：「婦女被誘以致父子不相見，與創世記夏娃事同慨」。換言之，是以脫耳不花母親被誘，使其不知生父，來比喻夏娃被誘犯罪，使人類不知天父。然若非眉批道破，實不易聯想至此。此則故事的其餘眉批則是關於孝子之心、孝感天心、天從人願等，這些都是傳統此類孝子傳常見的情節。在此故事之後，企眞子有一段申論，再次將孝子傳連繫到基督教：

> 企真子曰：……脫耳不花之於駱德也，肉身之父也，失肉身之父，必求得其父而後止，其亦知靈魂之亦有父乎？上溯洪荒之世，神以塵土造人，肖乎己像，嘘以生氣，即能運動。其後世代相衍，肉身本於父母，而靈魂實賦自天主，則天主誠為生人之大本，我儕皆為天主之子類。肉身之父，固宜孝養；靈魂之父，不尤當敬事乎？[78]

萬里尋親是以儒家孝道爲主要思想根據、盛行於明清的一類孝行。[79]從上述喻道故事的呈現，我們清楚看到傳統儒家的孝道觀和孝子傳被宣教士所接受，並挪用以傳遞基督教信息，且在肯定儒家孝道倫理的立場上，強調天主創造世人、賦人靈魂，爲生人之大本，首當受人孝敬。丁韙良在《天道溯原》中也說神人爲首倫、五倫乃行乎其下；耶穌既能孝親，又孝天父。他說：「儒教言孝悌，而耶穌之道令人孝敬天父，孝養父母，以悌道與人相酬酢，且以一愛探孝悌之原。神人既愛，而孝悌之事直可達於天下矣。」故耶穌之道與儒教不悖，甚至可補儒教之不全。[80]

78　丁韙良，《喻道傳》（上海：美華書館，1869），頁 2a-b。
79　關於此類孝行在明清的實踐及相關書寫，見呂妙芬，〈明清中國萬里尋親的文化實踐〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，本 78 分 2（2007 年 6 月），頁 359-406。
80　丁韙良，《天道溯原》（上海：美華書館，1869），頁 19a-b、21a、23b。

林樂知（Young John Allen, 1836-1907）[81]也強調五倫的重要，說上帝是人類的至大君父，人首應愛敬上帝：「愛上帝者必孝父母；愛上帝者必友兄弟；愛上帝者必顧妻子；且愛上帝者必睦鄰里。」[82]他在〈續耶穌聖教入華說〉中有一段說明基督教重視孝道的文字：

> 聖教訓人行孝，極其切實，昔上主藉摩西賜律法於猶太民，內有十條誡命，總言世人當行之事，耶穌聖教乃承受此十誡，推廣其義訓。……先四條訓人者，乃言人向上主當行之本分；後六條訓人者，乃言人向人當行之本分。六條中第一即言人當孝敬父母，由此觀之，人向人當行之事，孝道實列於首。耶穌在世為人時遵重此誡，不惟自盡孝道，更以孝道訓人。及至身釘十字架極痛苦將死時，心仍念及其母馬利亞，命所愛之門徒奉養為母。耶穌之使徒保羅云：子宗主必順父母乃合所宜以福許人之首誡曰，敬爾父母則受福享壽於世（見保羅達以弗所人書第六章一二三節）；又云子必恆順父母，則主喜悅（見保羅達哥羅西書三章二十節）。人子不孝父母，不報父母之深恩，以及一切忤逆之行，據耶穌教人視之，皆為獲大罪於上主，上主必降之罰。[83]

林樂知的說法與明清時期的論述相近，既肯定儒家的五倫觀和孝道，又舉十誡、耶穌孝行及聖經教訓來支持基督教對孝的重視，同時不忘說明上帝是人類之大父，唯有先愛敬上帝，才能確保人倫。[84]

---

81 林樂知是 1860 年來華美國監理會在華傳道道團團長，曾在上海師從王韜學漢學，又曾進入廣方言館任英文教習與翻譯。1886 年創辦《教會新報》，後更名《萬國公報》。林樂知亦於上海創辦中西書院，後併入東吳大學，並推動創建中西女塾。參見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 153-154、211-212。關於林樂知的傳教策略及工作等，參見梁元生，《林樂知在華事業與《萬國公報》》（香港：中文大學出版社，1978）。

82 林樂知，〈錄韋君廉臣耶穌能增人之才智論即跋其後〉，《萬國公報》，卷 125（1899），頁 4b。

83 林樂知、楊格非（Griffith John），〈續耶穌聖教入華說〉，《萬國公報》，卷 86（1896），頁 12b-13a。

84 林樂知於《中西關係論》中說明何以近期西國強盛而中國衰微，主要是西國能不泥古而與時俱變，但他立刻強調：「惟是所變者法也，而於孝弟忠信禮義廉恥諸大端，仍萬世而不易也。」見林樂知著，廣部精訓點，《中西關係論》〔東京青山堂藏版，明治 12 年（1879）重刊本〕，卷 1，頁 15b。

另外，《萬國公報》於 1881 年刊載古吳志道老人（沈毓桂，1814-1907）〈耶穌聖教中國所不可缺〉一文，亦有類似論述。該文曰：「人與人交莫重於五倫，耶穌教能治五倫之道」；[85]「五倫者天下之達道也，然人類爲天主所造，即人倫爲天主所定，既爲天主所造、爲天主所定，則天主與人固當尊之爲第一倫也，自有第一倫而繼之以五倫。」[86]同樣以人與天主的關係爲最優先，強調其他人倫關係均應以天主爲依歸。文中又引《聖經》經文說明基督教重視父子之道曰：「《提摩太前書》五章四節曰：嫠有子孫，教之先，行孝於家，以報厥親，此爲美，可見納於天主。則鑒於聖經所云，而知父子之間，不至父不父子不子矣。是非耶穌之聖教，烏能治父子之道乎。」[87]雖然全文沒有出現人應孝天主、孝耶穌的字眼，但既稱天主與人之關係爲首倫、耶穌與聖父爲一體，則可與將孝敬的對象上推到聖父聖子，又強調耶穌聖教爲人倫之根本，論述邏輯與明清天主教相近。

當然，晚清基督教與中國孝道最大的衝突點還是祭祖問題，即使是肯定儒家五倫和孝道文化的宣教士或教徒，大部分傳教士也不免要一再說明爲何信徒不該祭祖先、拜孔子。此清楚反映於 1877 年第一次傳教士大會所發表的論文及演講，[88]以及 1882 年刊行的《廣孝集》。《廣孝集》乃夏察理（Charles Hartwell, 1825-1905）所編，輯多位宣教士論孝之文而成。書中之文除了辨析中國孝文化與基督教之異同、反駁中國人批評奉教者燬宗滅祖與不孝外，更多的篇幅是在批評中國的喪祭禮俗，包括〈論掃墓祀鬼之非〉、〈論祭祀祖宗之非〉、〈論

85 古吳志道老人，〈耶穌聖教中國所不可缺〉，《萬國公報》，卷 651（1881），頁 451a。古吳志道老人爲沈毓桂，其傳參閱邱沛篁等主編，《新聞傳播百科全書》（成都：四川人民出版社，1998），頁 1555。

86 古吳志道老人，〈耶穌聖教中國所不可缺〉，《萬國公報》，卷 653（1881），頁 19a。

87 古吳志道老人，〈耶穌聖教中國所不可缺〉，《萬國公報》，卷 653（1881），頁 19b。

88 關於此次會議演講觸及中國祖先崇拜及孝道，見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 281-285。相關反對中國祭祖之事例，亦見唐遠華，〈基督教教會及其傳教方法在近代中國本土化之發展〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1981），頁 117-118。第二屆基督教在華傳教士全國代表大會中，李佳白宣讀請予寬容祖先崇拜的論文，結果仍爲多數傳教士反對。顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，1996），頁 212-214。

拜祭之禮祇可以事上帝〉、〈論祭祀不能徼福〉、〈論祭祀無益於祖宗〉等。[89] 這些文章主要說明人只能敬拜上帝，人死後靈魂將歸入上帝並接受審判等基督教的主張，批評中國喪祭禮儀錯誤與虛設，並強調盡孝應行於父母生前，死後喪祭之禮無用。[90]

不過，《廣孝集》所收〈論聖書事親之道〉一文說到基督教重視孝道，並以《聖經》教孝之言與耶穌孝行來論證，所標舉的耶穌孝行也是少年耶穌在拿撒勒承順父母，及耶穌在十字架上交代門徒照顧母親之事。[91]書中也收錄美國長老會傳教士倪維思（John Livingstone Nevius, 1829-1893）的文章，[92]倪維思一面強調孝道的重要：「況孝爲天下至重之事，豈有中外之不同者哉」；一面批評中國祭祖之禮，認爲必非孔子之教。就肯定五倫與孝敬天父而言，倪維思承襲了明清的論點，說道：「要之五倫之中，以孝爲本，固當盡其本分。五倫之上，必以事上帝爲主，不可參以意見。二者雖並行不悖，而崇拜上帝，尤爲至要。」[93]他在《神道總論》中也有類似之說，認爲孔子的五倫五常、格致誠正修齊治平之教，與西方蘇格拉底（瑣格底）、柏拉圖（巴累多）等哲人之論大致相同；又說這些古代賢哲雖能知「道之大原出於天」，卻都無法清楚說明何爲天，因爲天上之事，惟有天主親自啓示，人無法得知。倪維思讚許孔孟之教、批判楊墨佛老爲異端的立場，也與十七世紀的傳教士接近。[94]

---

89 夏察理編，《廣孝集》（福州：南臺救主堂印，美華書局活板，1882），頁 1a-12b。此史料由張雅媚提供，特此致謝。

90 林榮洪指出十九世紀傳教士多反對祭祖，當時的中國信徒也較少公然反對傳教士的主張，要到二十世紀才有變化。林榮洪，《中華神學五十年，1900-1950》（香港：中國神學研究院，1998），頁 29。

91 夏察理編，《廣孝集》，頁 13a。

92 倪維思是美國長老會宣教士，1861 年抵達登州，主要在山東地區傳教，他也向當地農民推廣歐美葡萄、蘋果、梨等水果，並傳授培植技術。見羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，頁 124。

93 倪維思，〈祀先辨謬〔謬〕〉，收入夏察理編，《廣孝集》，頁 13b-17a。

94 倪維思：「若世所謂五倫之道，亦莫不純全之訓誨，粹美之楷模。若何而君臣，若何而父子，若何而夫婦兄弟朋友，皆一一可對鏡。然五倫之上又有一倫，所謂神人之倫是也」；「中華之聖人尊孔子爲天縱至聖，其五倫五常，達道達德，以及格致誠正、修齊治平之屬，所論之端，所止之處，與西方之聖人大意均歸於一致。論道之大原出於天，而不論若何爲天。」又說：「是

曹子寔〈耶穌基督與聖賢有何分別〉一文於 1882 年發表於《萬國公報》，該文旨在比較耶穌與孔子之異同，除了清楚區分耶穌基督是眞神、孔子是人，又說：儒家聖賢之道貴在五倫，但耶穌之道在五倫之上加以神人爲首倫，「神人克和而五倫自秩然有序矣」；「中國之人當信耶穌基督之與聖賢，其道固並行而不悖，而尤當信耶穌基督尤遠勝乎聖賢也。」[95]這些說法同樣近似明清天主教的論述，在肯定儒學與基督教並行不悖的前提下，強調基督教可補儒學之不足。1891 年孫祖耀〈耶穌教中國所不可缺〉一文則說：「每謂孝爲百行之原焉。夫有形之父母，固應孝敬；而無形之上帝，不更宜尊崇乎？」又說世人若能認識基督教、傳教感化父母信教，則能「生前同樂，死後同福，幾以化其愚孝而爲萬古之至孝矣。」[96]

以上主要是十九世紀下半葉有關基督教與孝德的論述，此時期的論述基本延續了十七世紀天主教的論點，除了繼續對祭祖問題的批判和釐清外，其餘如肯定儒家五倫、強調五倫之上尚有上帝首倫、人應優先愛敬上帝等觀點，均與明清早期論述相同。中國近代思潮的變化，以維新時期爲激烈轉型的起點，之前西學的影響雖已漸增，但仍未撼動中學爲本的態勢，中國儒家倫理觀亦尚未受到激烈的衝擊。[97]本小節所引的論述，一方面反映了晚清中國仍以中學爲主的心態，另一方面也與傳教士的傳教策略有關。晚清在華傳教士對於傳教策略有不同主張，上文所引丁韙良、林樂知、韋廉臣等人都是自由派人士，他們不像戴德生（James Hudson Taylor, 1832-1905）內地會主張直接傳教，而是更重視教育、推廣科技與世俗知識、並試圖結合基督教與儒學思想，有「間接傳教」的傾向。他們的傳教策略較易接引知識分子，重視社會改革，也較願與中國文

凡聖人以人立教者，不能知天道之大端明矣。」見氏著，《神道總論》（上海：美華書館，1872），卷 1 章 3，頁 16a、20b、21b、23b。

95 曹子寔，〈耶穌基督與聖賢有何分別〉，《萬國公報》，卷 702（1882），頁 15。

96 孫祖耀，〈耶穌教中國所不可缺〉，《中西教會報》，冊 7（1891），頁 7。其他論基督教與儒學不相違背之文，亦見滕寶田，〈論耶穌爲天國之王〉，《畫圖新報》，年 4 卷 6（1883），頁 58-59；眞信子，〈論耶穌教〉，《萬國公報》，卷 736（1883），頁 320-321。

97 張灝，〈轉型時代在中國近代思想史與文化史上的重要性〉，《張灝自選集》，頁 109-125。

化協商。他們抱持以基督教補儒學不足的立場，類似明清耶穌會士的態度，對於孝道的論述也較相近。[98]

（二）二十世紀上半葉：擺脫儒學制約的多元觀點

進入二十世紀，耶穌的形象變得更多元，邢福增說二十世紀前期耶穌在中國的形象主要有「道德人格重建者」、「社會改造者」、「社會革命者」與「靈魂拯救者」四大類，[99]其他相關研究成果可見於王志希對此領域的研究討論。[100]此時期有關基督教與孝、耶穌與孝德的論述，明顯與前代不同；以基督教與儒學對立、耶穌和孔子比較的文字大增，強調基督教重視孝或表彰耶穌孝行的文字則銳減。[101]以下舉例說明：1904 年《眞光月報》[102]刊載〈非耶穌新教不足以救中國說〉，文中稱西學不足以救中國，惟宗教可救中國，又說孔子乃專制之代表，不足爲國粹。該文說道：

> 今日新學，專重平等自由，惟耶穌教可以配之。而欲以孔子之專制主義，與新學同堂并教，學生尊孔子，則必賤新學；尊新學，則必賤孔子。賤新學者，非賤新學也，賤平等自由也；賤孔子者，非賤孔子也，賤專制也。惡有不相衝突者哉？……孔子之道果可稱為國粹否乎？明眼人自知之，三綱專制之毒，遍於中國，可謂深矣。若以此為國粹，

98 雖然整體而言，這些自由派傳教士仍更重視引介西方科技新知進入中國。唐遠華，〈基督教教會及其傳教方法在近代中國本土化之發展〉，頁 67-86；段琦，《中國基督教本色化史稿》（臺北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構，2005），頁 73-112。梁元生，《林樂知在華事業與《萬國公報》》，頁 20-24；杜小安，《基督教與中國文化的融合》（北京：中華書局，2010），頁 99-103。

99 邢福增，《回溯教會路》（香港：福音證主協會，1997），頁 68-70。

100 王志希，〈當中國遇上耶穌——1949 年之前民國基督徒知識分子的耶穌形象研究述評〉，《新史學》，卷 26 期 4（2015 年 12 月），頁 227-258。

101 並非完全沒有近似早期的言論，在本色基督教的論述中偶見，見下文討論。

102 《眞光》初爲《眞光月報》，1902 年創刊，1915 年改爲《眞光雜誌》半月刊，後改名《眞光》，是美國基督教美華浸會創辦。見楊劍龍，《五四新文化運動與基督教文化思潮》（上海：上海人民出版社，2012），頁 150。

> 則必取西人學說政論凡近人所已譯者，悉付一炬，下令永不准用為學科。[103]

作者以孔子代表中國專制，認爲儒家有差等的人倫觀沒有資格稱爲平等自由，也無法擔負新中國的理想。這種揚棄傳統綱常名教、擁抱西方自由平等、將基督教與儒學對立的觀點，是維新之後才逐漸深入中國的論點，不過此文主旨是反對康有爲（1858-1927）等人的孔教主張。羅寅甲〈耶穌教與孔教比例論〉同樣旨在反對孔教，強調只有耶穌是眞天道，基督教已能包含五倫與孝道。[104]

1907 年黃光黃〈論耶穌教在中國百年之影響〉一文中西對比的論點鮮明，作者認爲基督教造就了英、美、德、法諸列強，儒教則使中國衰弱；基督教傳入中國已有百年之久，它啓發了中國人的愛國心、犧牲精神、倡辦實業、提倡女權、講究實在，他也相信中國的未來唯賴基督教進化之光。[105]同年發表於《東吳月報》的〈耶穌教在中國之影響〉，亦從政治、教育、實業、商務、社會等面向，說明基督教對中國的正面影響，也批評孔教運動，說中國「二千年習守之舊法將廢，孔子之主義亦將不行於世」，此時若欲以封神立祀的落後手法來尊孔，反會加速儒道之衰亡。[106]

1918 年刊載於《興華週刊》的〈孔子耶穌大公論〉，同樣將耶穌與孔子對立，強調耶穌稟上帝博愛之心與正直之氣，去專制之偏，存共和之大公。又說：

> 孔子生於專制國，以尊者為主，啓中華歷代壓力之弊，其道藉專制之君，推崇至極，無以復加。……耶穌亦生於專制國，不囿於專制國，以愛眾為主，立千載下共和之體。[107]

---

103 經園逸士，〈非耶穌新教不足以救中國說〉，《眞光月報》，冊 28（1904），頁 9-10。

104 羅寅甲，〈耶穌教與孔教比例論〉，《協合報》，卷 3 期 24（1913），頁 2-5；卷 3 期 25（1913），頁 2-3。

105 又說：「此百年間，我國改弦更張，非耶教聲薰氣染而誰歟？我同胞欲舉東大陸於列強之上，非賴耶教之影響，是誰之力歟？」黃光黃，〈論耶穌教在中國百年之影響〉，《萬國公報》，冊 221（1907），頁 32-36。

106 作者不詳，〈耶穌教在中國之影響〉，《東吳月報》，期 11（1907），頁 37-42。

107 愛上，〈孔子耶穌大公論〉，《興華》，年 15 冊 32（1918），頁 22。

以上將耶穌與孔子對立的論述，多在新思潮與舊禮教對立，以及反孔教運動的脈絡中立說。自康有爲提倡尊孔以保教保國之後，贊成與反對之聲遍起；民國之後，孔教組織與聲勢不僅沒有衰微，甚至更加興盛。從 1912 年陳煥章（1880-1933）在上海成立孔教會之後，響應聲勢浩大，全國各地的孔教組織蜂起，而且孔教會人士更二度謀求立孔教爲國教。[108]爲了反對立孔教爲國教，基督教人士組織「信教自由會」，聯合各教會及其他宗教一同抗議；1916 年國會投票，結果否決了立孔教爲國教的提案。[109]從清末到民國初年，對於孔教是否爲宗教、孔教與其他宗教的關係、孔教能否代表中國文化、孔教與帝制的關係等，有許多的論辯。上述反對孔教的言論，應置於此歷史脈絡中理解。

于振清〈基督教與家庭問題〉發表於 1928 年，文中談到當時新思潮與舊禮教的衝突：「中國禮教根本的搖動，已有幾十年的歷史，……這種改變中國思想的動因，我們當公公道道的承認是基督教。」該文特別討論家庭問題，指出傳統中國家庭制度輕視婦女，又說健全的家庭制度應以愛爲婚姻的基礎。文中說道：

> 他（耶穌）尊敬他的父母，但不屈伏於父母威權：他對他的父母說「我豈不當以我父的事為念呢？」對別人說「愛父母勝如愛我的，不配作我的門徒。」耶穌的思想是以真理為依皈：尊敬父母是當盡的義務，不過要有比尊敬父母更重要的事情，那們〔門徒〕就當作那較重要的義務。有一個人要作他的門徒，並說：「先生請準〔准〕我回家葬親，然後我再來跟從你」；耶穌說：「容死人葬埋死人去吧！」[110]

有意思的是，同樣引用少年耶穌在聖殿中與夫子談道的故事，過去這段經文主要根據耶穌順服地隨父母回家的情節，來表彰其順從父母的孝行，此處于振清則引述「我豈不當以我父的事爲念呢？」來強調耶穌以眞理爲依歸，並不屈伏

108 詳細歷史與討論，參見韓華，《民初孔教會與國教運動研究》（北京：北京國書館出版社，2007），頁 1-163。

109 查時傑，《民國基督教史（一）》，頁 37-39。

110 于振清，〈基督教與家庭問題〉，《眞理與生命》，卷 2 期 18（1928），頁 506。據文末所記，此文寫於 1927 年 12 月。

於父母威權。雖然于振清所引的經文，也可以被解釋爲：順從上帝的旨意比尊敬父母更優先重要，從而引到對天父上帝的順服盡孝。但是，他並沒有採取這樣的推論，而是鮮明凸顯了耶穌「順從眞理、不屈伏父母威權」的勇敢形象。

朱少山〈耶穌與孔子〉發表於 1926 年，文中除了從神與人之差異，說明耶穌與孔子、基督教與儒學的差異外，又說：「耶穌傳教，多從民眾方面運動，故嘗與稅吏罪人爲友，抱眞正平等主義。孔子傳教，多從政治上運動，嘗一車兩馬，周游列國，往來于七十二君之廷，人皆稱其爲失意政客。」[111]強調耶穌貼近下層民眾、抱持平等主義、投身社會改革的行動力。1929 年，葉再島批評孔孟孝道流於虛僞，導致家庭專制；認爲耶穌所言孝道才眞正發乎至誠，所抱之觀念中正而和平。[112]綜上所論，二十世紀上半葉，基督教在中國的定位已出現與傳統儒學脫鉤的現象，隨著儒學在中國地位的衰微，基督徒以基督教批判傳統封建、讓耶穌脫離儒家聖賢形象的作法也更明顯。

值得特別說明的是，五四新文化運動與基督教之間有著緊密而複雜的關係。1920 年代不僅有反基督教運動的浪潮，基督界內部也有積極支持新文化運動的聲音，並有建立中國本色基督教的努力。[113]一些中國基督教知識分子參與了新文化運動，也在宗教和基督教飽受批判之際，進一步反思宗教、基督教、基督教與中國、信仰與文化等議題，尋求基督教與中國文化的結合。[114]當時基督教界的領袖人物誠靜怡（1881-1939）曾說：「基督需要中國，中國亦需要基督」，中國所需要的是一位自然、本色、能救人的基督。[115]可以想見當時中國基督徒必將符合時代需求的理想投射到耶穌這位偉大救主的身上。

111 朱少山，〈耶穌與孔子〉，《聖公會報》，卷 19 期 20（1926），頁 23-24。
112 葉再島，〈耶穌與孔孟之異同〉，《明燈》，期 146（1929），頁 168-171。
113 關於基督教積極回應新文化運動，倡導宗教革新等，參見段琦，《中國基督教本色化史稿》，頁 169-187。
114 楊劍龍，《五四新文化運動與基督教文化思潮》，頁 1-16、98-108。面對反基督教的批判，基督教內部也有視其對基督教未來發展有益，並展開實際回應行動。參見查時傑，《民國基督教史（二）》，收入氏著，《民國基督教史論文集》，頁 90-113。
115 誠靜怡，〈中國基督教的性質和狀態〉，《文社月刊》，卷 2 冊 7（1927），頁 64。誠靜怡出身公理宗倫敦會，畢生致力於中國基督教會的自立與合一運動，曾任中華全國基督教協進會總

另外，晚清諸子學的興起與儒學正統性的衰微，也明顯反映在耶穌形象論述上；尤其墨子與耶穌的比較在晚清之後明顯增多。羅檢秋指出，墨學在中西交流的過程中，受西學的影響而復興，且與西學之間具有互相影響與滲透的複雜關係。墨學本身具有技術、名理、實踐、宗教等元素，及其作爲傳統儒學正統下的「文化異端」，使之成爲中國士人在理解與接受西學時的媒介，也承載著士人不同的論述意圖，包括將墨學比附西方科技、基督教、西方近代啓蒙思想、西方社會主義等。此不僅衝擊儒學的正統地位，也形塑了現代墨學的新內容，墨學研究也在二十世紀上半出現空前的榮景。[116]中國士人或在墨學中看到類西方科技的身影，而高唱「西學墨源」；或在墨學簡樸實踐、兼愛平等、敬天明鬼的主張中，發現與基督教相近的精神。薛福成（1838-1894）、黃遵憲（1848-1905）、宋育仁（1857-1937）、梁啓超（1873-1929）等均曾將墨學與基督教相提並論。[117]

何樂山〈孔子的汎愛墨子的兼愛與耶穌的博愛〉一文發表於 1929 年，何樂山先說汎愛、兼愛、博愛在主義上沒有大分別，只是實施主義的方法不同，但其實他認爲孔子汎愛比不上墨家兼愛；又說墨子對天的認識不正確，兼愛思想只是功利主義，唯有耶穌是神的兒子，眞正認識天父，故能代天宣化，其博愛主義博厚高明而悠久，也凌駕孔、墨之上。[118]王治心（1881-1968）則說墨子節用簡樸的生活與耶穌「狐狸有洞，飛鳥有巢，人子無枕首之所」相近，故

幹事、中華基督教會總會首任會長。其傳見查時傑，《中國基督教人物小傳》（臺北：中華福音神學院出版社，1983），上卷，頁 121-128。

116 羅檢秋，〈近代墨學與西學〉，《中州學刊》，1991 年第 3 期，頁 72-78。

117 薛福成，《出使英法義比四國日記》，收入李德龍、俞冰主編，《歷代日記叢鈔》（北京：學苑出版社，2006），冊 134，頁 473；黃遵憲，《日本國志》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》（臺北：文海出版社，1980），輯 10，頁 787；宋育仁，《采風記》（清光緒刊本，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷 4，頁 34b-35b；梁啓超，《子墨子學說》，收入《飲冰室合集》（上海：上海中華書局，1936），冊 10，頁 30-31。

118 何樂山，〈孔子的汎愛墨子的兼愛與耶穌的博愛〉，《眞光雜誌》，卷 28 號 12（1929），頁 24-30。

可稱爲「東方的耶穌」。[119]李麥麥（劉治平，1904-1942）《中國古代政治哲學批判》也說「墨子是中國古代的基督」。[120]曾任燕京大學校長的吳雷川（1870-1944）於 1940 年出版了《墨翟與耶穌》，書中強調耶穌社會改革家的身分與作爲。[121]吳雷川認爲宗教必須以改造社會爲職志，且須隨時代而進化，他說耶穌的社會改造方案包括廢除家庭、廢除私產、反對君主專制、消滅階級與種族界線等；耶穌與墨翟兩人所懷抱改革社會的宏願與理想，均能符合當今時代的要求，足爲中國人效法之典範。[122]吳雷川抱持人本主義及社會中心的立場，雖未能被教會界全然接受，但他的著作在當時相當受重視。[123]他選擇比較墨翟與耶穌，不僅反映了社會福音的宗教觀，[124]也反映了當時中國知識分子對於社會改革的殷切盼望。[125]

以上所舉二十世紀上半葉的論述，基本上已脫逸傳統儒學的制約與明清的論點，不再強調基督教重視孝道或耶穌的孝行，耶穌反抗權威的改革形象更爲

119 治心，〈東方的耶穌——墨子生活〉，《野聲》，卷 1 期 6-8（1920），頁 27-32。王治心是民國初年活躍的基督教作家，曾任興華報編輯、文社月刊主編，亦曾於金陵神學院、上海大學等校教授。其小傳，見查時傑，《中國基督教人物小傳》，上卷，頁 129-134。

120 李麥麥，《中國古代政治哲學批判》（上海：新生命書局，1933），頁 260。李麥麥本名劉治平，曾加入中國新民主主義青年團，後轉入中國共產黨，1935 年受聘任上海復旦大學史地系教授。其傳見竹山縣志方志編纂委員會編，《竹山縣志》（北京：方志出版社，2002），頁 812。

121 曾慶豹指出考茨基（Karl Kautsky, 1854-1938）《基督教之基礎》一書對於民國時期基督教界社會主義有重要影響，吳雷川亦受其影響。曾慶豹，〈《墨翟與耶穌》導論〉，收入吳雷川著，曾慶豹編注，《墨翟與耶穌：吳雷川著作集（二）》（新北：橄欖出版公司，2015），頁 xv-xvi。吳雷川曾任燕京大學校長，其信仰具自由主義色彩，相信基督教可以改造社會與救國。吳雷川小傳，見查時傑，《中國基督教人物小傳》，上卷，頁 69-78。

122 吳雷川著，曾慶豹編注，《墨翟與耶穌：吳雷川著作集（二）》，頁 208。

123 例見徐寶謙，〈吳雷川先生近著墨翟與耶穌的介紹與批評〉，《眞理與生命》，卷 13 期 3（1940），頁 145-152。

124 社會福音（social gospel）是十九世紀末到二十世紀美國基督教思潮，是自由神學的一支，在 1920 年代達到高峰，強調福音改造社會、天國在世界實踐的可能，重視耶穌的人格勝於神性。Washington Gladden (1836-1918)、Walter Rauschenbusch (1861-1918)等是代表性神學家。參見 Robert T. Handy, ed., *The Social Gospel in America* (New York: Oxford University Press, 1966), pp. 3-16.

125 參見曾慶豹爲《基督教與中國文化》寫的導論，吳雷川著，曾慶豹編注，《基督教與中國文化：吳雷川著作集（一）》（新北：橄欖出版公司，2013），頁 xxii-xxxv。

鮮明。[126]然而類似明清的孝德論述果眞在二十世紀完全消失了嗎？中國的孝道文化對於二十世紀的中國信徒不再重要了嗎？其實不然。在 1920 年代回應非基運動的本色化論述中，基督教與中國文化的關係再次成爲話題，孝親敬祖也再次成爲基督教內的重要議題。在追求中國本色基督教會的建立時，除了呼籲中國教會要自養、自立、自傳外，許多建議都以結合「本眞的基督教精神」與中國文化之精髓，去除非關教義的西方文化爲目標。[127]在有關教會本色化的建議中，我們也看到「孝」再次成爲受關注的話題。

關於 1920 年代和 1930 年代基督教本色論述中有關孝道的論述，我有另文討論，此處僅舉數例說明：許祖煥提出可與基督教互相發明融合的七大中國文化特點，其中有「孝弟」一項；[128]林利根主張的改造教會方案，也說要重視孝道。[129]1926 年協進會提出「組成本色教會的建議」中便有「提倡基督教的敬祖辦法」，內容包括對青年演講孝親之道，及設計符合基督教精神的敬祖禮儀。[130]誠靜怡主張中國教會應保留中國崇孝敬祖的傳統，教會領袖應議定基督教的敬祖方法，在墓塋舉行紀念禮拜。[131]周凨對於本色教會的討論也有類似建議。[132]王治心說基督教重視父子之倫，耶穌順從父母，並教導孝敬。[133]

126 關於耶穌改革形象的文章，可參考曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（二）：耶穌形象篇》（香港：研道社有限公司，2012）中所選諸文。另外，此時期也有一些不同的耶穌形象，包括佛化的耶穌、弱者的耶穌等，參見王志希，〈民國知識分子對耶穌形象的研究〉，《宗教學研究》，2015 年第 2 期，頁 236-241。

127 1922 年中國基督教對於本色教會的宣言，參見鍾可託，〈中國本色的教會〉，《申報》，1922 年 12 月 11 日，第 26-27 版。王治心，《中國基督教史綱》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 226-241。關於本色化運動中天主教中國化的傾向，以及基督教的論述策略等，參見張西平、卓新平編，《本色之探：20 世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999）。陳廣培指出，中國本色神學的意涵除了關注與中國傳統文化的融合外，也關注中國教會的建立，以及當代社會與政治問題。陳廣培，《立己立人：吳雷川本色神學重構》（香港：中國宣道神學院，2008），頁 9-19。

128 許祖煥，〈中國文化與基督教的關係〉，《青年進步》，期 80（1925），頁 1-8。

129 林利根，〈本色教會的討論〉，《神學誌》，卷 12 號 4（1926），頁 93-96。

130 協進會委辦會，〈組成本色教會的建議〉，《興華》，卷 23 期 44（1926），頁 14-15。

131 誠靜怡，〈本色教會之商榷〉，《文社月刊》，卷 1 冊 1（1925），頁 4-13。

132 周凨，〈本色教會的討論〉，《青年進步》，期 87（1925），頁 41-58。

133 王治心，〈中國本色教會的討論〉，《青年進步》，期 79（1925），頁 11-16。治心，〈中華基督徒之本色家庭生活〉，《文社月刊》，卷 1 冊 7（1926），頁 65-70。

劉仲山〈基督教與中國文化的關係〉發表於 1928 年，文中言及耶穌孝事父母、奉養順從，其愛人有親疏之別，與儒家親親尊賢之愛相近；儒家汎愛眾、博施廣濟，以及〈西銘〉民胞物與的胸懷，均與基督教的博愛相合。[134]湖南土老頭〈基督教與中國文化〉是李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）徵文第一名的論文，刊於 1935 年《華興週刊》。[135]文中除了說明近世基督教對中國文化之貢獻外，也強調基督教與中國文化可以化合。作者認為中國文化的兩個要道：天、孝，其意涵均與基督教不悖；中國文化三大特性：務實、和諧、剛大，既有符合基督教之處，又須賴基督教以補充精進。作者說基督教重視孝德，強調「基督教並非以天倫廢人倫」，故與儒學之間並無眞理上的矛盾。[136]

以上試圖綰合基督教與中國傳統孝道文化的看法主要是在基督教本色運動的脈絡下進行，然與明清天主教的論點並不相近。就筆者目前所見史料，最接近明清孝德論述的文字出自方豪（1910-1980）。方豪神父是著名史學家，熟悉明清天主教的歷史和文獻。他在〈論中西文化傳統〉一文中，不僅闡述儒學之宗教思想與基督教相近，也援引明末奉教士人朱宗元（約 1616 生），說明基督教重視孝道。他說西方也有孝順、孝敬、孝事、孝愛的思想，基督教是以對天主之愛為首倫。方豪也標舉耶穌的孝行，並說《路加福音》對於耶穌十二歲至三十歲的家居生活，僅記其服從父母權下，故可推論：「耶穌家居之生活，一孝字而已。」[137]

類似的觀點也出現在〈發揚敬祖孝親〉一文，此文強調「孝」並非中國文化所專屬，基督教也講求「孝」，拉丁文 Pietas 若加上 filialis，其意即與中國

---

134 劉仲山也認為墨子兼愛與基督教博愛相合，不過他說墨子之學其實是孔子之支裔，宗孔子節用而愛人、汎愛眾、博愛的宗旨，故當儒學為正統後，墨學即受蔽。劉仲山，〈基督教與中國文化的關係〉，《希望月刊》，卷 5 期 12（1928），頁 12-24。

135 廣學會在李提摩太主持時曾舉辦徵文活動，王樹槐指出，徵文分兩類：一類是邀請博學之士為《萬國公報》撰文，另一類是有獎徵文，對象以中國人為主。但這次是 1934 年《興華》所辦的徵文。關於廣學會的徵文，見王樹槐，《外人與戊戌變法》（臺北：中央研究院近代史研究所，1980），頁 39-40。

136 湖南土老頭，〈基督教與中國文化〉，《興華》，卷 32 期 9（1935），頁 10-14；期 10，頁 10-14；期 11，頁 15-20；期 12，頁 10-16；期 13，頁 5-19；期 14，頁 9-14；15 期，頁 7-11。

137 方豪，〈論中西文化傳統〉，《眞理雜誌》，卷 1 期 3（1944），頁 253-265。

「孝」字幾乎一致，意指「子女對父母應有的『尊敬』『順從』『愛慕』『事奉』」。方豪又說：

> 天主教以天主為萬民大父，何嘗不是敬祖？……天主是萬民之本，父母祖先是我們肉體生命之本，人豈可以忘本？[138]

此處強調孝德的順從意涵，並以天父爲萬民大父，這些都是明清天主教孝論的主要觀點。方豪的論點具有天主教在華歷史的延續性，此或許與其熟悉天主教傳統及在華傳教史有關。他批評二十世紀西方不重視孝乃是西方文明衰落之徵，也期許中國人能吸收天主教的教義，發揮中國原有的人倫道德，有朝一日必能教育西方人。[139]

綜上所論，關於基督教與孝的論述，十九世紀下半仍與明清時期相近，大抵仍在肯定儒家以五倫爲主的立場上，加上神人首倫，將人盡孝盡忠的最首要對象指向基督教的上帝，強調基督教不僅不與儒學衝突，更能補儒學之不足。然而從維新、革命到新文化運動，中國對於儒家舊人倫的批評與改造力道日強，儒學與孝文化深受批評，成爲中國封建與落後的代表。許多中國基督徒知識菁英接受新文化運動的主要價值觀，他們也因勢推動中國基督教的改革，在此浪潮中的耶穌形象也不免要脫去傳統孝子的形象，披戴更多符合時代主流價值與進步的精神。二十世紀上半關於耶穌的論述明顯脫離了儒學的制約，對比基督教與儒學、凸顯耶穌與孔子差異的論述增多，基督教甚至成爲批判儒學、促進中國改革的希望。而墨子兼愛的思想、社會改革的形象，也被認爲更接近基督的精神。不過，在愛國主義、民族主義、企盼中國基督教自立的心態下所發展的基督教本色化論述中，孝親敬祖因代表中華文化而受到重視，強調基督

---

138 方豪，〈發揚敬祖孝親〉，《方豪六十自定稿補編》（臺北：臺灣學生書局，1969），頁 2814-2815。

139 方豪，〈發揚敬祖孝親〉，《方豪六十自定稿補編》，頁 2813-2815。同爲天主教徒的馬相伯對於孔子學問不甚推崇，他認爲《孝經》是了解中國禮教最重要之書，不過他對「孝」的解釋主要著重愛，即「『孝』就是人子對於親的『愛』」。參見馬相伯，〈孔教所給與中國的影響〉、〈孔教所給與社會的影響〉、〈所謂「禮教」問題〉等文，收入朱維錚主編，《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996），頁 1129-1131、1164。

教重視孝德的論點也再現，其中又以方豪之論最接近明清早期觀點，他肯定中國孝道，相信基督宗教的孝義能使中華文化更精進。

四、結　語

本文透過考察從十七世紀到二十世紀上半葉漢語基督宗教文獻中有關基督教與孝、耶穌孝行兩方面的史料，分析相關論述的延續與變化。從明清早期到晚清，論述的主軸清晰而一致，即在「孝乃從命之德」的基調上，強調天主（天父）爲首倫，確定「先天主、次國君、再家父」的倫序，並肯定儒家五倫即天理，主張有差等的人倫關係。此詮釋立場可謂在大體接受傳統中國政教秩序與意識形態的基礎上，試圖引入基督宗教的神觀（天父、大父母），以及新的天人關係。

這樣的詮釋立場從十七世紀天主教文獻，延續到十九世紀下半基督新教的文獻，並沒有太大的變化；到了二十世紀上半葉，上述的論述快速衰微，取而代之的是視基督教爲儒學的對立項，強調兩者差異的精神。隨著中國政治體制的變革，以及對傳統儒家倫理的批判，二十世紀的中國知識分子多視基督教爲主導西方列強的精神力量，與支持中國帝制的儒學大不同；壯年即爲理想犧牲的耶穌，也與一生栖栖遑遑以求見用的孔子，屬於不同類型的人物。我們從二十世紀上半葉的論述看到擺脫儒學制約後的多元觀點，許多歌頌耶穌抱持眞平等、博愛、犧牲、奮鬥改革之精神的篇章，在在強調耶穌與孔子的差異，改革進取的耶穌形象也比順命孝子的形象更爲突出。也有人從墨翟的兼愛、簡樸、敬天明鬼、社會實踐看出，墨家才與基督教精神更相符。

本文也注意到，二十世紀上半葉在追求更適合中國基督教發展的本色化運動中，傳統中國文化成爲不可避免的思考重點，孝道與敬祖再次成爲話題。呼籲重視保存中國孝道倫理的聲音、思考如何改進孝道意涵與實踐的藍圖一一出現。也在此本色化基督教的論述中，我們看到類似明清以天主爲首倫、強調順服天主旨意的觀點再現，特別是方豪的論述。不過，即使傳統觀念再現，二十

世紀的知識菁英畢竟已經過現代的洗禮，擁抱平等、自由、理性的價值，因而更多體現傳統與現代會遇而創新的精神。

我們也看到文本詮釋的重點反映了時代的精神。明清早期的文本「若使比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子，平爲兄弟耳焉」，以及強調信徒之間靈性之愛不同於一般人間世情之愛，都有可能被引伸推論眾人平等，甚至推翻儒家有差等的人倫觀。不過，從十七世紀到十九世紀下半的詮釋均未往這個方向推進，而是以一種願意綰合儒學的立場，接受中國傳統倫序，在五倫之上加上天父首倫的觀點呈現。到了晚清民國時期，同樣的文字，則被推向詮釋的另一端，成爲衝破儒家綱常名教網羅、展示眞平等的文本根據。另外，以孝爲從命之德的論述很少出現在二十世紀，雖然基督教仍然教導基督徒應該順服天父的旨意，耶穌走上十字架仍是順服天父旨意的表現，但不再以「孝」之名被稱揚，此應與當時中國將傳統孝文化與一整套牢籠個人自由與自主的「專制」體制結合在一起，受到強烈批判有關。

五四新文化運動之後，擁護孝道倫理的知識分子主要是從私人道德、親子間的親愛人倫角度來論述孝德，他們多已揚棄傳統帝制的孝治天下觀，擁抱了西方個人自主、平等自由等價值。因此，若我們詢問二十世紀的基督徒：耶穌是孝子嗎？我相信大部分人的答案仍然是肯定的，只是他們所構想的孝子耶穌應是一位在日常生活中對父母盡孝的兒子，同時也是一位能平等對待眾人，能夠運用理性思考判斷何謂天父旨意，進而自主選擇順從並付諸實踐的奮進青年。[140]

140 以趙紫宸爲例，趙說上帝的旨意、生命之道，人是一定要順從的，但人如何能知道上帝的眞理？他認爲眞理必然根於人的理性與經驗。見趙紫宸，〈宣教師與眞理〉，收入燕京研究院編，《趙紫宸文集》（北京：商務印書館，2007），卷 3，頁 99-114。

徵引書目

一、史料

《聖書五倫撮要》，上海：美華書館，1869。

《聖書五常撮要》，上海：美華書館，1869。

丁韙良（William Alexander Parsons Martin），《天道溯原》，上海：美華書館，1869。

丁韙良（William Alexander Parsons Martin），《喻道傳》，上海：美華書館，1869。

朱熹，《四書集註》，臺北：藝文印書館，1980。

竹山縣志方志編纂委員會編，《竹山縣志》，北京：方志出版社，2002。

米憐（William Milne），《張遠兩友相論》，上海：美華書館，1869。

艾儒略（Giulio Aleni），《天主降生言行紀像》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 3，臺北：臺北利氏學社，2002。

艾儒略（Giulio Aleni），《性學觕述》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，臺北：臺北利氏學社，2002。

利瑪竇（Matteo Ricci），《天主實義》，收入王美秀、任延黎主編，《東傳福音》，冊 2，合肥：黃山書社，2005。

宋育仁，《采風記》，清光緒刊本，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

孟儒望（João Monteiro），《天學略義》，收入王美秀、任延黎主編，《東傳福音》，冊 2，合肥：黃山書社，2005。

尙祜卿，《補儒文告》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）、王仁芳主編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3-4，臺北：臺北利氏學社，2013。

林樂知（Young John Allen）著，廣部精訓點，《中西關係論》，東京青山堂藏版，明治 12 年（1879）重刊本。

倪維思（John Livingstone Nevius），《神道總論》，上海：美華書館，1872。

夏察理（Charles Hartwell）編，《廣孝集》，福州：南臺救主堂印，美華書局活板，1882。

孫璋（Alexandre de la Charme），《性理眞詮》，收入王美秀、任延黎主編，《東傳福音》，冊 4，合肥：黃山書社，2005。

孫學詩述，《聖水紀言》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，臺北：臺北利氏學社，2002。

徐昌治輯，《破邪集》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》，下冊，北京：國家圖書館出版社，2013。

高一志（Alfonso Vagnone），《修身西學》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）、蒙曦（Nathalie Monnet）主編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2009。

高一志（Alfonso Vagnone），《童幼教育》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，冊 1，臺北：輔仁大學神學院，1996。

張星曜，《天教明辨》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）、王仁芳主編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 6-8，臺北：臺北利氏學社，2013。

張賡，《天學證符》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，臺北：臺北利氏學社，2002。

陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Junior）譯，《聖經直解》，收入艾儒略（Giulio Aleni）等撰，《天主教東傳文獻三編》，冊 4，臺北：學生書局，1984。

憐爲仁（William Dean），《眞假人物論》，上海：美華書館，1870。

二、專著

方豪，《方豪六十自定稿補編》，臺北：臺灣學生書局，1969。

王成勉，《文社的盛衰——二０年代基督教本色化之個案研究》，臺北：宇宙光傳播中心出版社，1993。

王治心，《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004。

王樹槐，《外人與戊戌變法》，臺北：中央研究院近代史研究所，1980。

朱維錚主編，《馬相伯集》，上海：復旦大學出版社，1996。

吳雷川著，曾慶豹編注，《基督教與中國文化：吳雷川著作集（一）》，新北：橄欖出版公司，2013。

吳雷川著，曾慶豹編注，《墨翟與耶穌：吳雷川著作集（二）》，新北：橄欖出版公司，2015。

呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版公司，2017。

呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版公司，2011。

呂實強，《中國官紳反教的原因》，臺北：中央研究院近代史研究所，1966 年初版，2005 年二版三刷。

李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍出版社，1998。

李麥麥，《中國古代政治哲學批判》，上海：新生命書局，1933。

李寬淑，《中國基督教史略》，北京：社會科學文獻出版社，1998。

杜小安，《基督教與中國文化的融合》，北京：中華書局，2010。

沈國威編著，《六合叢談》，上海：上海辭書出版社，2006。

邢福增，《文化適應與中國基督徒》，香港：建道出版社，1995。

邢福增，《回溯教會路》，香港：福音證主協會，1997。

帕利坎（Jaroslav Pelikan）著，楊德友譯，《歷代耶穌形象及其在文化史上的地位》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。

林中澤，《晚明中西性倫理的相遇：以利瑪竇《天主實義》和龐迪我《七克》爲中心》，廣州：廣東教育出版社，2003。
林榮洪，《中華神學五十年，1900-1950》，香港：中國神學研究院，1998。
邱沛篁等主編，《新聞傳播百科全書》，成都：四川人民出版社，1998。
查時傑，《中國基督教人物小傳》，臺北：中華福音神學院出版社，1983。
查時傑，《民國基督教史論文集》，臺北：宇宙光傳播中心出版社，1994。
段琦，《中國基督教本色化史稿》，臺北：財團法人基督教宇宙光全人關懷機構，2005。
康志傑，《上主的葡萄園：鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636-2005）》，新北：輔仁大學出版社，2006。
張先清，《官府、宗族與天主教：17-19 世紀安福安鄉村教會的歷史敘事》，北京：中華書局，2009。
張西平、卓新平編，《本色之探：20 世紀中國基督教文化學術論集》，北京：中國廣播電視出版社，1999。
張灝，《張灝自選集》，上海：上海教育出版社，2002。
梁元生，《林樂知在華事業與《萬國公報》》，香港：中文大學出版社，1978。
梁啓超，《子墨子學說》，收入《飲冰室合集》，冊 10，上海：上海中華書局，1936。
陳建華，《「革命」的現代性：中國革命話語考論》，上海：上海古籍出版社，2000。
陳廣培，《立己立人：吳雷川本色神學重構》，香港：中國宣道神學院，2008。
陶飛亞，《邊緣的歷史：基督教與近代中國》，上海：上海古籍出版社，2005。
曾慶豹編，《中國基督教公共神學文選（二）：耶穌形象篇》，香港：研道社有限公司，2012。
黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：清華大學出版社，2005。
黃新憲，《基督教教育與中國社會變遷》，福州：福建教育出版社，1996。
黃遵憲，《日本國志》，收入沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》，輯 10，臺北：文海出版社，1980。
楊劍龍，《五四新文化運動與基督教文化思潮》，上海：上海人民出版社，2012。
董叢林，《龍與上帝：基督教與中國傳統文化》，北京：三聯書店，1992。
趙紫宸，《趙紫宸文集》，卷 1，北京：商務印書館，2003。
趙紫宸，《趙紫宸文集》，卷 3，北京：商務印書館，2007。
薛福成，《出使英法義比四國日記》，收入李德龍、俞冰主編，《歷代日記叢鈔》，冊 134，北京：學苑出版社，2006。
韓格理（Gary G. Hamilton）著，張維安、陳介玄、翟本瑞譯，《中國社會與經濟》，臺北：聯經出版公司，1990。
韓華，《民初孔教會與國教運動研究》，北京：北京國書館出版社，2007。
羅偉虹主編，《中國基督教（新教）史》，上海：上海人民出版社，2014。
羅檢秋，《文化新潮中的人倫禮俗（1895-1923）》，北京：中國社會科學出版社，2013。
蘇精，《鑄以代刻：傳教士與中文印刷變局》，臺北：臺大出版中心，2014。

鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著，張佳譯，《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》，上海：上海古籍出版社，2009。

顧衛民，《基督教與近代中國社會》，上海：上海人民出版社，1996。

Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Guilo Aleni*. Taipei, Brescia: Ricci Institute, 1997.

Handy, Robert T., ed. *The Social Gospel in America.* New York: Oxford University Press, 1966.

Harrison, Henrietta. *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

Knapp, Keith Nathaniel. *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Laamann, Lars Peter. *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850.* London, New York: Routledge, 2006.

三、論文及專文

于振清，〈基督教與家庭問題〉，《眞理與生命》，卷 2 期 18，1928，頁 505-509。

方豪，〈論中西文化傳統〉，《眞理雜誌》，卷 1 期 3，1944，頁 253-265。

王志希，〈民國知識分子對耶穌形象的研究〉，《宗教學研究》，2015 年第 2 期，頁 236-241。

王志希，〈當中國遇上耶穌——1949 年之前民國基督徒知識分子的耶穌形象研究述評〉，《新史學》卷 26 期 4，2015 年 12 月，頁 227-258。

田海華，〈明末天主教對中國傳統道德觀念的文化滲入：以反對納妾爲例〉，《宗教學研究》，2007 年第 4 期，頁 172-177。

何樂山，〈孔子的汎愛墨子的兼愛與耶穌的博愛〉，《眞光雜誌》，卷 28 號 12，1929，頁 24-30。

呂妙芬，〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》，期 79，2013 年 11 月，頁 1-34。

呂妙芬，〈明清中國萬里尋親的文化實踐〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，本 78 分 2，2007 年 6 月，頁 359-406。

李期耀，〈在天朝營造天堂——略論在美所見兩種基督教早期中文書籍〉，收入李靈、陳建明主編，《基督教文字傳媒與中國近代社會》，上海：上海人民出版社，2013，頁 75-84。

李華偉，〈儒家和天主教孝論的衝突與對話：以《天主實義》爲中心的考察〉，《北京大學研究生學志》，2008 年第 3 期，頁 62-72。

協進會委辦會，〈組成本色教會的建議〉，《興華》，卷 23 期 44，1926，頁 14-15。

周風，〈本色教會的討論〉，《青年進步》，期 87，1925，頁 41-58。

林利根，〈本色教會的討論〉，《神學誌》，卷 12 號 4，1926，頁 93-96。

治心，〈中國本色教會的討論〉，《青年進步》，期 79，1925，頁 11-16。

治心，〈中華基督徒之本色家庭生活〉，《文社月刊》，卷 1 冊 7，1926，頁 65-70。

治心，〈東方的耶穌——墨子生活〉，《野聲》，卷 1 期 6-8，1920，頁 27-32。

邱仲麟，〈不孝之孝──唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》，卷 6 期 1，1995 年 3 月，頁 49-94。
唐遠華，〈基督教教會及其傳教方法在近代中國本土化之發展〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1981。
徐寶謙，〈吳雷川先生近著墨翟與耶穌的介紹與批評〉，《眞理與生命》，卷 13 期 3，1940，頁 145-152。
許祖煥，〈中國文化與基督教的關係〉，《青年進步》，期 80，1925，頁 1-8。
曾慶豹，〈思想過激者的遭遇：沈嗣莊其人及其思想〉，收入郭承天、周復初編，《認識耶穌，贏得基督：中國基督教之本土與全球發展》，新北：聖經資源中心，2016，頁 221-244。
湖南土老頭，〈基督教與中國文化〉，《興華》，卷 32 期 9，1935，頁 10-14；期 10，頁 10-14；期 11，頁 15-20；期 12，頁 10-16；期 13，頁 5-19；期 14，頁 9-14；期 15，頁 7-11。
嗣莊，〈我所認識的耶穌〉，《文社月刊》，卷 3 冊 7，1928 年 5 月，頁 12-25。
嗣莊，〈革命的耶穌〉，《文社月刊》，卷 1 冊 8，1926 年 7 月，頁 1-12。
愛上，〈孔子耶穌大公論〉，《興華》，年 15 冊 32，1918，頁 21-23。
葉再島，〈耶穌與孔孟之異同〉，《明燈》，期 146，1929，頁 168-171。
誠靜怡，〈中國基督教的性質和狀態〉，《文社月刊》，卷 2 冊 7，1927，頁 53-64。
誠靜怡，〈本色教會之商榷〉，《文社月刊》，卷 1 冊 1，1925，頁 4-13。
雷壽榮記，〈孝〉，《道德學誌》，冊 2，1930，頁 23-24。
劉仲山，〈基督教與中國文化的關係〉，《希望月刊》，卷 5 期 12，1928，頁 12-24。
蕭清和，〈「求同」與「辨異」：明清第三代基督教徒張星曜的思想與信仰初探〉，收入游斌主編，《比較經學》，2013 年第 1 輯，頁 39-84。
羅檢秋，〈近代墨學與西學〉，《中州學刊》，1991 年第 3 期，頁 72-78。

四、報紙

古吳志道老人，〈耶穌聖教中國所不可缺〉，《萬國公報》，卷 651，1881，頁 451-452。
古吳志道老人，〈耶穌聖教中國所不可缺〉，《萬國公報》，卷 653，1881，頁 19-22。
朱少山，〈耶穌與孔子〉，《聖公會報》，卷 19 期 20，1926，頁 23-24。
作者不詳，〈耶穌教在中國之影響〉，《東吳月報》，期 11，1907，頁 37-42。
林樂知（Young John Allen），〈錄韋君廉臣耶穌能增人之才智論即跋其後〉，《萬國公報》，卷 125，1899，頁 4-6。
林樂知（Young John Allen）、楊格非（Griffith John），〈續耶穌聖教入華說〉，《萬國公報》，卷 86，1896，頁 12-13。
韋廉臣（Alexander Williamson），〈耶穌教補大學十章之缺〉，《中西教會報》，卷 1 期 5，1891，頁 6-8。
孫祖耀，〈耶穌教中國所不可缺〉，《中西教會報》，卷 1 期 9，1891，頁 6-7。

眞信子，〈論耶穌教〉，《萬國公報》，卷 736，1883，頁 320-321。
曹子寔，〈耶穌基督與聖賢有何分別〉，《萬國公報》，卷 702，1882，頁 14b-15。
黃光黃，〈論耶穌教在中國百年之影響〉，《萬國公報》，卷 221，1907，頁 32-36。
經園逸士，〈非耶穌新教不足以救中國說〉，《眞光月報》，冊 28，1904，頁 9-10。
滕寶田，〈論耶穌爲天國之王〉，《畫圖新報》，年 4 卷 6，1883，頁 58-59。
鍾可託，〈中國本色的教會〉，《申報》，1922 年 12 月 11 日，第 26-27 版。
羅寅甲，〈耶穌教與孔教比例論〉，《協合報》，卷 3 期 24，1913，頁 2-5；卷 3 期 25，1913，頁 2-3。

五、網路資源

http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/cause_of_the_riots/cr_book_01.html（2016 年 8 月 15 日檢索）。

Was Jesus a Filial Son? Changes in the Discourse on Filial Piety in Chinese Christianity from Late Ming to Early Republican China

Lu Miaw-fen*

Abstract

This article examines the changes in the discourse on filial piety in Chinese Christianity from the seventeenth to the twentieth centuries. Christian missionaries tried to introduce Christianity through the Confucian ideas of filial piety. Although they generally accommodated Christianity to Confucianism, accepting Confucian ethics, they introduced a new relationship between Heaven and human being, conceived as a filial relationship, to China. Then, Christian discourse changed during the first half of the twentieth century as more and more people viewed Christianity and Confucianism, Jesus and Confucius as opposites. Christianity was the root of Western civilization and powerful nation-states, while Confucianism that of Chinese civilization and feudalism. Many articles eulogized Jesus for truly embracing the spirit of equality, fraternity, sacrifice, and revolutionary action. As Christianity was indigenized, however, filial piety and family ritual reemerged as important topics. In the works of Fr. Maurus Fang Hao, we see some seventeenth-century arguments adopted to form a modern discourse, which demonstrates a continuous development in the interactions between Confucianism and Christianity in Chinese contexts.

Keywords: Christianity and filial piety, filial piety of Jesus, Jesus and Confucius, indigenization of Christianity

* Institute of Modern History, Academia History